الصِّلَةُ بَينَ التَّصوّفُ وَالتَّشَيُّع

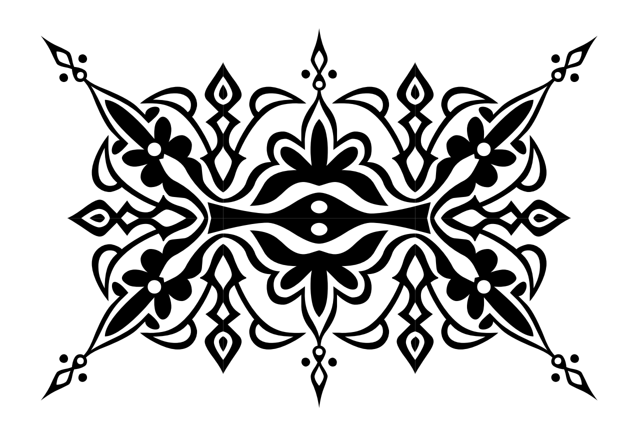
٢

«النَّزَعاتُ الصّوفيَّة فِي التَّشَيُّع»

The Correlation Betwixt Sufism and Shi'ism

2

"The Sufi Tendencies in Shi'ism"



الدكتور كامل مصطفى الشيبي

Dr. Kāmel Musṭafa Ash-shaibī

www.muhammadanism.org

August 11, 2008

Arabic

الصِّلَةُ بَينَ التَّصوفُ وَالتَّشَيُّع

٢

الدكتور كامِل مُصطفى الشيبي

دكتوراه في الفَلسَفة ــ كمبْردج

أستاذ الفَلسفَة الإسلامية في كليّة الآداب بجامعة بغداد

الصِّلَةُ بَينَ التَّصوفُ وَالتَّشَيُّع

٢

«النَّزَعاتُ الصّوفيَّة فِي التَّشَيُّع»

من بعد عصر الأئمة حتّى سقوط الدولة الصفوية

دار الأندلس

للطبَاعَة وَالنشْر وَالتَوزيع

الطّبعة الأولى (في ثلاثة أجزاء)
بغداد ١٩٦٣ ــ ١٩٦٤م، ١٩٦٦م.

الطّبعة الثانية (في جزئيْن)
القاهرة ١٩٦٩م، بغداد ١٩٦٦م.

الطّبعة الثالثة ــ مراجعة ومزيدة
(في جزئيْن)
بيروت ١٩٨٢م.

دار الأندَلسْ ــ بَيروت لبْنان
هَاتف: ٣١٧١٦٢ ــ ٣١٦٤٠١ ــ ص. ب: ١١٤٥٥٣ ــ تلكس ٢٣٦٨٣

تقديم

يتناول هذا الجزء الآثار التي خلّفها التصوّف في التشيّع خلال القرون وفي الأمصـــار المختلفــة التي كان لها اقتران بهذه العقيدة. وسيلاحظ القارئ أن أمراً شبيهاً بالصراع كان بين هــذين المشــربين طوال أكثر من ألف سنة. وإذا ساغ تشبيه هذا الصراع بالحرب أمكن أن يقال: إن الدائرة دارت أوّلاً على التصوّف حين اضطر إلى الخضوع إلى التشيع لحاجته الماسة إلى الاستمداد منـــه فـــي شـــؤون الفكــر والتنظيم. لكنّ التصوّف ما لبث أن وقف على قدميه وانطلق يحقق استقلاله في بطء وثقة وجعل يتســرب إلى التشيع ويحاول أن يطبعه حتى ضاق به الأخير ذرعاً في أواسط العهد الصفوي حين عصف محمــد باقر المجلسي بالتصوّف والصوفية وحاول أن يعفّي على آثارهما بل أصر على نفي قادة التصوّف مــن حاضرة الدولة وكانوا في ذلك الوقت بمثابة سراة الدولة ومترفيها!

وسيرى القارئ من عظم تأثير التصوّف في التشيع أن قادة الشيعة من الفقهاء والمتكلمين اندمجوا في التصوّف اندماجاً كان من مظاهره انتماؤهم إلى الطرق الصوفية المعروفــة، وخصوصـــاً الطريقــة القادرية، والأفكار الصوفية، ولا سيما وحدة الوجود.

وإذا بلغ الأمر هذا الحد من الضخامة فإن فسح المجال للقراء للإطلاع على تفصيلات ما حــدث بين التصوّف والتشيّع من كرّ وفرّ يصبح أمراً يدخل في باب التشويق. ومن هنا فإنّ من حقّنا على القارئ أن نستعفيه تطلّب الأحكام والتوصّل

إلى النتائج دون مشقة وتتبع، وعلى هذا فنحن ندعوه إلى أن يتقرّى الحوادث بيده وذهنه، ونتمنى له وقتاً طيباً ومفيداً معها. أمر واحد نؤكده له، هو أننا مهدنا له الأرض وأخلصنا النية والعمل وباعدنا كل غــشّ أو استدراج وبذلنا في هذا السبيل جهداً لا يعلم مداه إلاّ الله، الذي هو دائماً وراء كل قصد.

المؤلف

مقدمة هذا الجزء في الطبعة الأولى

هذا كتابي الثاني أقدمه إلى الباحثين بوصفه خطوة إلى الإمام في كلا المنهج والمادة. ولا يسعني أن أقاوم التصريح بأني لقيت فيه مشقة وضمّنته جهداً ربما كان كثيراً على مثلي من المبتدئين في معاناة البحث الواسع. وينبغي أن أذكر أن نواه هذا الكتاب كانت رسالة جامعية نلت بها درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج تحت إشراف الأستاذ المستشرق (آرثر جون آربري) رئيس قسم الدراسات الشرقية في هذه الجامعة ونوقشت من لجنة مكونة منه ومن الأستاذ المستشرق (الفرد جيوم)، فنالت استحسانهما فيما أزعم، وعساها تصادف من جمهرة الباحثين هذا الشعور ذاته.

ويحسن أن أشير هنا إلى أن عنوان هذا الكتاب يصدق على تطور الجوانب العقلية من التفكير الشيعي وخاصة ما يتصل منها بتقعيد القواعد للنزوع الروحي وإصداره عن روح متفلسفة باحثة، وهذا يعني أن الجانب الفلسفي البحت كما يمثله (نصير الدين الطوسي) و(صدر الدين الشيرازي) و(المولى هادي السبزواري) لم يمس إلا بقدر ما تقتضيه الضرورة. وقد كنت أتطلع إلى أن أفرد هذا الجانب بكتاب برأسه يعني بالفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد غير أن الأستاذ (هنري كوربان) سبقنا إلى ذلك كما يبدو فأصدر الجزء من كتاب له يتناول هذا الموضوع كله باعتباره تراثاً للتشيع، وعلينا أن ننتظر إلى أن تكمل أجزاؤه ليكون عوناً على أنعام النظر ودقة البحث. على أن هذا التركيز على الجوانب الروحية في التشيع لم يمنعني من استقصاء البحث في آراء الشخصيات التي جمعت النزعة الصوفية والفلسفية إلى

جانب شيعيتها فعرضت لـ (ميثم البحراني) و(ابن أبي جمهور الأحسائي) وغيرهما في فصول تناولت آراءهم وأشرت إلى مكانتهما في هذين الميدانين.

لقد عرضتُ في هذا الكتاب لأكثر من ألف عام من التفاعل والتبادل والصراع والتحالف والتوادّ والتخاصم بين التشيع والتصوف في طول العالم الإسلامي وعرضه في إيران والعراق وسورية وتركية ومصر وتحريت البواكير الصوفية ورواسبها وآثارها عند شيوخ الشيعة ومتكلميهم من أمثال (ابن بابويه القمي) و(الشريف الرضي) و(الشريف المرتضى) و(ميثم البحراني) و(آل طاووس) و(ابن المطهر الحلي) و(محمد بن مكي) و(ابن فهد الحلي) و(ابن أبي جمهور الإحسائي) و(بهاء الدين العاملي) و(محسن الفيض) و(محمد تقي المجلسي) وغيرهم. وأضفت إلى هذا كله تقديم شخصيات شيعية جديدة لم يعرفهم الباحثون من قبل من أمثال (حيدر بن علي الآملي) و(عامر بن عامر البصري) و(فضل الله الحروفي) و(رجب البرسي) و(محمد بن فلاح) وعينت مكانهم من التشيع والآثار الصوفية فيهم. وفوق هذا أشرت إلى الفرق الشيعية التي ظهرت على مسرح التاريخ وتبسطت في تقصي العناصر الصوفية التي تسللت إليها.

وفي مقابل هذه الشخصيات والتيارات المتصلة بالتشيع تناولت بالبحث كثيراً من الشخصيات الصوفية من المصنِّفين وأصحاب الطرق وبينت الأفكار الشيعية التي امتزجت بآرائهم وأنظمة طرقهم وتقاليدها، وتطرقت إلى كثير منهم من أمثال (بابا اسحق) وثورته وطريقته و(نعمة الله الولي) وطريقته و(محمد نور بخش) ومهديته وطريقته، وأشرت إلى كثير من الشخصيات الشاذة المجهولة التي تحتل من التاريخ زوايا لما تسلط عليها الأضواء منذ مئات السنين.

ولم أغفل ذكر الشخصيات الصوفية الأخرى التي كان بينها وبين هذه الشخصيات أو التشيع وجه خصومة كـ (جلال الدين الرومي) وطريقته التي ثار عليها البابائية و(محمد نقشبند) الذي أسس طريقته خصومة للتيار الشيعي العلوي الذي أخذ يطغى على التصوف. ولم تمنعني هذه التفصيلات من تحليل الكتب التي تتصل بموضوع هذا الكتاب من مصنفات الأشخاص الذين تناولهم البحث في شتى الظروف كلما مست الحاجة إلى ذلك، فاجتمع فيه من هذا القبيل تحليلات وعروض

لشرح نهج البلاغة لـ (ميثم البحراني) و«جامع الأسرار» لـ (حيدر بن علي الآملي) و(تائية عامر البصري) و«جاودان نامه» لـ (فضل الله الحروفي) و«مشارق الأنوار» لـ (رجب البرسي) و«عدة الداعي» لـ (ابن فهد الحلي) ورسائل وأشعار (محمد نور بخش) و«المجلي» لـ (ابن أبي جمهور الاحسائي) و«فتوت نامه» و«روضة الشهداء» لـ (حسين الواعظ الكاشفي) وغيرها.

وكان من رأي أستاذي والمشرف على رسالتي أن يصدّر كل فصل بتحليل تاريخي وعقلي للعصر الذي يتصل به فاستحسنته منه وبذلت غاية الوسع في التوفر على معرفة تمهد لدراسة الشخصيات المتصلة بالفترات المختلفة التي مرت بالعالم الإسلامي؛ ولا أكتم الباحثين اني أعتبر ذلك مما يبرز أصالة هذا الدراسة ويحدد عمقها.

لقد كان بودي لو استطعت أن أضيف إلى كتابي هذا فصلين آخرين أتناول فيهما التشيع في الأندلس وفي الهند والتفاعل بينه وبين التصوف، غير أن المراجع والوقت تحالفا على الكر عليّ والفر مني، ولعلي عائد إلى هذا الموضوع على صورة بحثين مستقلين. على اني ــ فيما يتصل بالتشيع في الأندلس ــ أنبه إلى البحث المفيد الذي نشرته صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد في العدد (١ ــ ٢) من المجلد الثاني لسنة ١٩٥٤ للأستاذ (محمود علي مكي) بعنوان «التشيع في الأندلس» ففيه مجهود ظاهر ونتائج توقف الباحثين على ناحية مجهولة من تاريخ هذا القطر وشمال أفريقيا. أما ما يتصل بالهند فقد بدا لي أن الخوض في هذا الموضوع يستلزم عناية لن يأسف على بذلها من يستطيعها وآمل أن أكون منهم وإن كان الدكتور جون هولستر قد سدّ ثغرة كبيرة بكتابه *The Shi‘a of India* بنشر دار لوزاك، لندن ١٩٥٣.

ولا بد أن أشير هنا إلى أن جدة موضوع هذه الدراسة حملتني على استقاء المعرفة من المصادر الأساس سواء المخطوطة منها أو المطبوعة حتى في الفقرات التي طرقها الباحثون قبلي كتاريخ الطريقة الصفوية الذي تناوله المرحوم الأستاذ (براون) في كتابه العظيم «تاريخ الأدب في إيران». واعترف أني لم أستطع إضافة الشيء الكثير إلى ما قدمه الباحثون في الحركة البابائية والبكتاشية فاعتمدت في الفصل الذي تضمنهما على أبحاث الأساتذة (فؤاد كوبرولو) و(بول فِتَكْ) و(شودي)

و(كليمان هوار) و(جورج بيرج).

أما بعد فيسر كاتب هذه السطور أن يعدد الأيدي البيض التي أعانت على إخراج هذه الدراسة إلى حيز الوجود، ولولاها لكان من المستحيل أن يكون لها هذا الكيان العلمي، وأولهم المرحوم الأستاذ (آربري) الذي يعز مثاله بين العلماء في رعايته لطلابه وبذله أقصى الوسع في توجيههم توجيهاً ينطق بالنفس الكبيرة التي وهبه الله مقرونة بالاطلاع الذي لا حد له على شؤون الأفكار الشرقية وآدابها في مختلف لغاتها وأصقاعها.

ومن الوفاء أن أذكر بالشكر العون القيم الذي لم يدركه كلل من الآنسة [الدكتورة الآن] (سوزان سكليتر)، مدرسة اللغة التركية بجامعة كمبردج ورئيسة القسم الشرقي في مكتبتها، علاوة على ما أفادتني به من ترجمة للنصوص التركية التي عز عليّ فهمها ودق علي الوصول إلى حاق معناها. ويحملني الاعتراف بالجميل على الإشارة إلى المساعدات القيمة التي حظيت بها من السيد (ج. لفين) فيما يتصل ببعض النصوص الإسرائيلية وشرحها والسيد (ك. ميريدث ــ أُوين) فيما يتصل ببعض النصوص التركية وصديقي السيد [الدكتور الآن] (جون موريس) للفت نظري إلى التشابه الذي يقوم بين بعض النصوص الإسلامية والمسيحية وكذلك للقيام بأعباء ترجمة النصوص اللاتينية التي مست إليها الضرورة في هذه الدراسة بالاشتراك مع السيد (ر. كار). ويزيد في سروري أن أتوجه بالشكر إلى السادة أعضاء هيئة القسم الشرقي في خزانة جامعة كمبردج ومنهم السيد (د. كرين) وأعضاء الهيئة نفسها في خزانة المتحف البريطاني في لندن وعلى رأسهم الدكتور (مارتن [أبو بكر] لنكز) وأعضاء خزانة دائرة الهند بلندن وفي مقدمتهم السيد (د. ماثيوس) والآنسة (ج. واتسن) وكذلك أعضاء خزانة بودليان في أوكسفورد. ويسعدني أن أشيد بما بذله لي الزميل الدكتور حسن جوادي من جهده المشكور في الترجمة من اللغة التركية وأتمنى له التوفيق.

وفيما يتصل بأساتذتي وأصدقائي من العرب يقف الأستاذ أبو العلا عفيفي في المقدمة في أبوته الروحية التي هداني نورها ومس الشغاف مني رعايتها في أحلك ما مر بي من ساعات الضيق ونفاد الصبر وكانت قدوته لي وإرشاده على البعد معيناً لي

على شق طريقي الحافلة بالأشواك في دار الغربة لأول نزولي بها.

ويملؤني بالرضا أن أرعى حق آل محفوظ: محمدهم وحسينهم وناجيهم بما أثقلوني به من سخاء وإيثار وعناية تعز إلاّ من أمثالهم، وأخص منهم بالثناء الأجزل الدكتور حسين علي محفوظ الذي أباح لي حمى خزانته النفيسة العامرة، ولم يضن بالقيّم من الآثار والمعرفة كلما مست الحاجة إليهما.

ومسك الختام الأستاذ العالم [المرحوم] الشيخ س(أقا بزرك الطهراني) الذي بذل من مكارمه ما لم تحل دونه الأعوام التسعون التي تثقله، جزى الله عنا أصحاب المروآت خير لجزاء. ولا بد أن نذكر للسيد [الدكتور الآن] فريد أيار جهده المشكور في نسخ أصول الكتاب كلها على الآلة الكاتبة، وفقه الله في مستقبل حياته وكلأه بعنايته.

وقبل أن تطوى هذه الصفحة يهمني أن أعترف للباحثين بحقيقة واضحة في نفسي هي أن هذا البحث ربما اندمج على جوانب من النقص أو شابه زلل في الاستنتاج أو شذّت عنه روايات شاردة، ولعله اجتمعت فيه كل هذه الهنات، غير أن شيئاً واحداً جوهرياً سرى عندي في كل جزئياته هو تحرِّي الصواب والموضوعية ورعاية حسن النية والصدور عن روح علمية بحتة تتجنب سلطان العاطفة وتتجه نحو المثل الأعلى. وهذا حق هدفت من تقريره إلى أن أوفر على العاطفين مؤونة البحثة عن ثغرة من هذا القبيل ينفذون منها إلى الطعن في نية كاتب هذه الصفحات وشخصه كما فعل نفر منهم باللسان وبالقلم لمناسبة صدور كتابي الأول. ويسرني أن أكرر هذه الحقيقة وأن أؤكد أني في تناولي فصول هذا الكتاب أعتبر نفسي بمثابة باحث في مختبر تاريخي وفكري وعساني أحاسب على أسلوبي في العمل والنتائج التي توصلت إليها على هذا الأساس

سدد الله خطانا جميعاً وهدانا إلى ما فيه الحق والخير والرشاد.

كامل مصطفى الشيبي

التشيع من بدئه حتى غيبة المهدي

[تلخيصاً للجزء الأول]

١ ــ نظرة تاريخية

كان الإسلام في جوهره، حركة إصلاح ديني يتجه اتجاهاً سلفياً إلى بساطة الــدين الأول، ديــن إبراهيم[١] ويتسلح بسلاح غيبي يصدر عن الله الذي تتجلى عنايته بالبشر عن طريق إنسان يوحى إليــه. ومن هنا نهض محمد ﷺ بوصفه الرسول الإلهي والمسيح المنتظر الإنساني الذي بشــر بــه آخــر الأنبياء[٢] للقيام بهذه المهمة فبشر بتنقية الأديان السماوية مما علق بها بمرور الزمن من غلــو وتأويــل وشطح ودعا إلى الاتجاه إلى الله وحده وإلى شريعته الجديدة التي هي خلاصة الشرائع وزبدة مــا جهــد الأنبياء لتحقيقه على هذه الأرض من تنظيم يستمد حكمته من القوة العظمى[٣].

واعتمد الإسلام في منهجه الاجتماعي على ما اعتمد عليه سائر الأديان التي اعترف بها القرآن من اتجاه نحو الفقر فصب دعوته في قالب يتمثل في حركة تهدف إلى إنصاف الفقراء من الأغنياء ومن هنا نص القرآن على أن الملأ المكي كانوا يعارضون الدخول في الدعوة الجديدة «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا: أنؤمن كما آمن السفهاء؟»[٤] ونص في سورة أخرى على أنه «ونريد أن نمن على الذين

---

(١) النحل ١٢: ١٦، الحج ٢٢: ٧٨، البقرة ٢: ١٣٥، آل عمران ٣: ٦٧، ٦٨.

(٢) الصف ٦١: ٦. وانظر عن موقف اليهود البقرة ٢: ٨٢، ١٤٦، الأعراف ٧: ١٥٧ الخ.

(٣) آل عمران ٣: ٨٤.

(٤) البقرة ٢: ١٣.

استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين»[١]. وفوق كل هذا كان الإسلام الأول منزعجاً من مقاومة اليهود الذين اتهمهم الإسلام بالخروج على تعاليم دينهم وبالغلو فيه وبالتقصد في الوقوف في وجه انتشار الذين الجديد[٢]. وكان من حجج هؤلاء، في امتناعهم عن الدخول في هذا الدين، أنه يدعو إلى الفقر ويلتزم به ومن هنا تضمن القرآن الآية «لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء..»[٣]. وكان من الطبيعي أن يلتف حول محمد ﴿ﷺ﴾ فقراء مكة ومستضعفوها ويقفوا معه صفاً واحداً في مواجهة الملأ المكي الذي كان يتزعمه قادة قريش ممن كانوا كبار تجارها في الوقت عينه. فلما نجحت الدعوة واستطاعت أن تكتسح المجتمع الحجازي، كان الملأ المكي وقادة الأوس والخزرج، ممن دخلوا الدين الجديد، هم والطائفة التي أسس الإسلام كيانه على مبدأ محاربتهم. وكان الإسلام ككل حركة سياسية اجتماعية ناجحة، حافزاً للداخلين فيه على الانتظام في كتل وجبهات تعمل داخل إطار حركة سياسية وتتحكم فيها عوامل الطبقة والهدف والعقلية وما إلى ذلك، ومن هنا كان طبيعياً أن ينحاز السابقون الأولون من فقراء مكة ومستضعفيها إلى ناحية، فكان من المنطقي أن يلتفوا حول رجل ترعرع في ظل الإسلام وتشرب مبادئه وصدر عنه دون أن تربطه بالنظام السابق رابطة أو مصلحة ونعني به «علياً». وكانت هذه الكتلة تقف بإزاء حزب الارستقراطيين القدماء من طبقة أبي سفيان وعبد الله بن أُبي والطبقة الوسطى القديمة التي كان يمثلها أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وأمثالهم.

وبعد موت النبي بدأت هذه الجماعات تتخذ شكلها الأولي بمبايعة أبي بكر في مقابل علي وبمحاولة أبي سفيان ضرب أحد هذين الحزبين بالآخر. ولما جاء عثمان إلى الحكم، واتضح فيما بعد أنه كان ممثلاً لجبهة الأمويين، وكانوا رؤساء القرشيين

---

(١) القصص ٢٨: ٥ وعن دلالة هذه الآية على معنى الارتفاع بالفقراء انظر استشهاد عمر بها في تعليله توليته عمار بن ياسر على امارة الحرب في الكوفة في الطبري، مصر، ٣/ ٢٦ ابن الأثير ٢/ ١٣ في حوادث سنة ٢٢.

(٢) انظر النساء ٤: ١٥٣ ــ ١٦٢. التوبة ٩: ٣. البقرة ٢: ٧٥، ٨٧ ــ ٨٩.

(٣) آل عمران ٣: ١٨١ وعن دعوة الإسلام إلى احتقار المادة وتزيينه للأغنياء أن ينفقوا أموالهم في سبيل الله انظر اعتبار اليهود ذلك دعوة إلى الفقر ورد القرآن عليهم: السيرة ٢/ ١٨٨ والآية ٣٧ من سورة النساء ٤.

وحرب الإسلام الأول، ثار المسلمون في جميع الأقطار، ما عدا الشام قاعدة معاوية بن أبي سفيان. وأدى قتل عثمان إلى أن يفرض علي خليفةً في محاولة لإعادة الإسلام إلى طبيعته الأولى. وأدى تولي معاوية لرئاسة الحزب الأموي إلى تبلور التكتل الإسلامي في حزبين وإلى انقسام الثالث بينهما.

وفي أيام علي بدأت عبارة «شيعة»، التي كانت اصطلاحاً يطلق على أعضاء الحزب عموماً، في الظهور موازية للعبارات: صحابة وأنصار ومهاجرين، وقد استعملت بهذا المعنى العام، دون تخصيص بالحزب العلوي، في صك التحكيم في صفين[١] وفي أيام الحسن[٢]. ولما قتل الحسين، اتخذ هذا التعبير صورته الاصطلاحية للدلالة على الانتماء إلى الحزب الذي يوالي عليا وبنيه ويعادي الأمويين. ومن هنا أطلق لفظ «شيعة» على أنصار العلويين من التوابين الذين كانوا يعدون أنفسهم للثورة على الأمويين انتقاماً لقتل الحسين ابتداء من سنة ٦١/ ٦٨٠[٣] وسمى قائدهم سليمان بن صرد الخزاعي بشيخ الشيعة[٤]. واستمر هذا الاصطلاح دالاً على هذا المعنى إلى النهاية[٥].

من هنا يبدو أن الحركة الشيعية الاصطلاحية ظهرت في الكوفة والبصرة والمدائن في وقت واحد[٦] بمعزل عن القيادة العلوية التي كان حينئذ إلى محمد بن الحنفية في المدينة. ولما جعل معاوية بن يزيد أمر الخلافة شورى بعد موته في سنة ٦٥/ ٦٨٥ تنافس عليها عبد الله بن الزبير (ق ٧٣/ ٦٩٢) ومروان بن

---

(١) وقعة صفين ص ٥٧٨. الطبري، ليدن ١/ ٣٣٣٧.

(٢) العقد الفريد ٥/ ١١.

(٣) أنساب الأشراف للبلاذري، القدس ١٩٣٦، ٥/ ٢٠٦ وعن حركة التوابين انظر ص ٢٠٤ ــ ٢١٣ وقد انتهت الحركة بالفشل سنة ٦٥/ ٦٨٥، انظر ص ٢٠٨.

(٤) عن آراء الباحثين المختلفة في بَدْء التشيع انظرن حول بدئه زمن النبي: اليعقوبي ٢/ ١٠٣ روضات الجنات ٨٦، أصل الشيعة وأصولها ٨٧، ضحى الإسلام ٢/ ٢٠٩ وعن بدئه بعد موت النبي انظر فرق الشيعة ص ٢ ــ ٣ وعن بدئه أيام عثمان انظر الدولة العربية وسقوطها ص ٥٦ وعن بدئه أيام علي انظر الفهرست لابن النديم مصر ١٣٤٨، ص ٢٤٩ والحور العين لابن نشوان الحميري (ت ٥٧٣/ ١١٧٧ ــ ٨) ص ١٨٠ وعن بدئه بعد قتل علي انظر على وبنوه لطه حسين ص ١٩٢.

(٥) أنساب الأشراف ص ٢٠٦ وكان شيعة المدائن انتقلوا إليها من الكوفة.

(٦) طبقات ابن سعد ٥/ ٦٩ ــ ٧٠، ٧٣ ــ ٧٤.

الحكم (ت ٦٥/ ٦٨٥) من الأمويين أولاً ثم عبد الملك بن مروان (ت ٨٦/ ٧٠٥). أما محمد بن الحنفية فقد حاول أن يتجنب مصير أبيه وأخويه فترك الأمر للظروف[1] فأتاح للشيعة، الذين استطاع المختار بن أبي عبيد (ق ٦٧/ ٦٨٦) أن يستغل حماسهم، العمل على الأخذ بثأر الحسين والدعوة لابن الحنفية[2]. وزادت قوة عبد الملك بن مروان من التباعد بين الشيعة وبين قادتهم العلويين مما أدى بأهل الكوفة إلى أن يدينوا بالغلو ويرتفعوا بالأئمة من الإنسانية إلى الإلهية كما لاحظ ذلك محمد بن الحنفية[3] وعلي بن الحسين[4]. ولما بدأت الحركات السرية تنشط ضد الأمويين في أواخر القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) شارك فيها من العلويين أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ت ٩٧/ ٧١٥ ــ ٦) مع العباسيين وأسهم في وضع الأسس الروحية لها حتى تحقق النصر للعباسيين[5]. وبدأت في سنة ١٢١/ ٧٣٩ حركة الزيديين بقيادة زيد بن علي بن الحسين التي كانت ترمي إلى إعادة الأمر إلى العلويين على الأساس الإسلامي المعتدل وبقيت على ذلك إلى العصور المتأخرة. أما أخو محمد بن علي بن الحسين الباقر (ت ١١٤ أو ١١٩/ ٧٣٢ أو ٧٣٧)[6] وابنه جعفر بن محمد الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥) فقد اتبعا سياسة علي بن الحسين من اعتزال السياسة فلم يشاركا في هذا الصراع وإنما انصرفا إلى العلم والزهد اللذين كانا طابع العصر حتى عد الصادق أستاذاً لجيله

---

(١) طبقات ابن سعد ٥/ ٧٢. ٧٣.

(٢) أيضاً ٥/ ٦٨.

(٣) أيضاً ٥/ ٥٨.

(٤) المصدر نفسه ٥/ ٢٠٥ سطر ١٥، ٢٠٧ سطر ١٢.

(٥) انظر مقاتل الطالبيين ص ١٢٦، تاريخ اليعقوبي ٣/ ٤٠، ٩٨.

(٦) فرق الشيعة للنوبختي، تحقيق ريتر، اسطنبول ١٩٣١، ص ٥٣. حاول عباس إقبال في كتابه خاندان نوبختي (بالفارسية، طهران ١٣٣١/ ١٩٣٢، ص ١٤١ ــ ١٦٥. وخصوصا ص ١٥٩) أن يثبت أن فرق الشيعة ليس للنوبختي وإنما لأبي القاسم سعد بن عبد اللطيف الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠٠/ ٩١٢ ــ ١٣ واسمه القديم «مقالات الإمامية والفرق وأسماؤها وصنوفها» مستدلاً على ذلك بوجود نسخة في طهران من هذا الكتاب مكتوب عليها هذا العنوان واسم المؤلف بالذات. غير أن الدكتور محمد جواد مشكور نشر الكتاب الذي يعنيه عباس اقبال وأثبت بالدليل القاطع أنه تضمين لفرق الشيعة الذي ألفه النوبختي مع زيادة معلومات متناثرة هنا وهناك وأن الأصل إنما هو للنوبختي (كتاب المقالات والفرق) طهران ١٩٦٣ مقدمة الدكتور محمد جواد مشكور (ص أ ــ كد)

المعاصر كله[٣]. ثم جعلت الفرق الشيعية تشتد في المطالبة بالحكم للعلويين وبدأت روح القــرن الثــاني/ الثامن في البحث والنظر تضفي عليها فلسفات مختلفة ونشأت فرق الغلاة المختلفة في الكوفة والمــدائن. واستمر الزيديون في ثوراتهم في طول العالم الإسلامي وعرضه. ونشأت فرقة الإِسماعيلية على أســاس غالٍ أولاً وضعه المبارك مولى إسماعيل بن جعفر (ت ١٣٣/ ٧٥٠ ــ ٥١، في حياة أبيه) دعا فيه إلــى إمامة محمد بن إسماعيل (ت ١٩٨/ ٨١٣ ــ ١٤ في بلاد الروم) حتى استطاعت أن تبني لها كياناً فــي شمال أفريقيا ثم انتقلت إلى مصر.

أما السلسلة الرئيسية من أئمة الشيعة من أبناء جعفر الصادق فقد ظلوا تحت ضغط العباسيين في المدينة. ومات موسى بن جعفر في سجن الرشيد ببغداد سنة ١٨٣/ ٧٩٩ ليخلفه ابنه علي بــن موســى الرضا (ت ٢٠٣/ ٨١٨) الذي صيره المأمون ولي عهده وزوجه بنته وروي أن معروفاً الكرخــي تــاب على يديه وكان بواب داره. وخلف الرضا ولده الطفل محمد[٢] (١٩٥ ــ ٢٢٠/ ٨١٠ ــ ٨٣٥) فمــات شاباً، بعد أن استقدمه المعتصم (ح ٢١٨ ــ ٢٢٧/ ٨٣٣ ــ ٨٤٢) بوقت يســير ودارت حولــه أفكــار أسطورية[٣]. ثم تغيرت الأحوال بتولي المتوكل (ح من ٢٣٢ ــ ٢٤٧/ ٨٤٦ ــ ٨٦١) فاضطهد الشيعة وهدم قبر الحسين سنة ٢٣٧/ ٨٥٠[٤] فكان من الطبيعي أن يسجن علي بن محمد الهادي إمــام الشــيعة المعتدلين (٢١٤ ــ ٢٥٤/ ٨٢٩ ــ ٨٦٨) فاستقدمه من المدينة بعد توليه بقليل في ســنة ٢٣٣/ ٨٤٧[٥] وسجنه في سامراء عنده إلى أن مات[٦]. وفي أيام علي الهادي ظهر محمد بن نصير النميري الذي أسس المذهب النصيري القائل بالغلو في الأئمة وتأليههم بالإضافة إلى التساهل في الواجبات الدينية مما سيظهر له أثر كبير في تطور التشيع في الفصول المقبلة[٧]. وخلف

---

(١) راجع الصلة بين التصوف والتشيع للمؤلف، بغداد ١٩٦٣ ــ ١٩٦٤. ١/ ١٨٧ ــ ٢٠٥.

(٢) فرق الشيعة ص ٧٤، كان ابن سبع سنين.

(٣) أيضاً ٧٤ ــ ٧٦.

(٤) ابن الأثير ٧/ ١٨.

(٥) فرق الشيعة ص ٧٧.

(٦، ٧) نفسه ص ٧٨.

الهادي ابنه الحسن العسكري الذي ولد في سامراء سنة ٢٣٢/ ٨٤٦ وعاش فيها محدود الإقامة إلى أن مات سنة ٢٦٠/ ٨٧٣. لقد عاصر الإمام العسكري أحداثاً وفتناً في الدولة العباسية بدأت بقتل المتوكل ثم بدأ الخلفاء العباسيون يخلعون ويقتلون وجعل الأمراء يستقلون بولاياتهم كما فعل ابن طولون سنة ٢٥٤/ ٨٦٨ وجعلت الثورات تجتاح الدولة طولاً وعرضاً وكان من أخطرها ثورة الزنج في سنة ٢٥٦/ ٨٦٩، وثورة العلويين في مصر والكوفة وملك الحسن بن زيد لجرجان وغير ذلك من الأحداث[١]. وأدى موت الحسن العسكري وكونه «لم يعرف له ولد ظاهر»[٢] إلى خلو الجو للشيعة من جديد لتكوين الفرق المختلفة كالذي حدث في الكوفة من قبل حتى أن الاثنا عشرية افترقوا في شأن حال المهدي أربع عشرة فرقة مختلفة[٣] ولكن الذي أبقى عليه الزمن منها أنه المهدي وأن وجوده ضروري على اعتبار أنه «لا يجوز أن تخلو الأرض من حجة»[٤]. وتبع ذلك أن اعتقد الشيعة أن للمهدي غيبتين صغرى وكبرى[٥] وأنه كان يباشر امامته للشيعة عن طريق أربعة من السفراء مات آخرهم في سنة ٣٢٩/ ٩٤٠ ــ ١ إيذاناً ببدء الغيبة الكبرى التي ما زالت قائمة[٦].

٢ ــ الأفكار الشيعية

لقد بدأ التشيع مذهباً روحياً إسلامياً تمَثَّل في جماعة السابقين الأولين[٧] الذين نصبوا من أنفسهم حراساً للإسلام كان منهم أبو ذر الذي ذكر في التعبير عن صفاء

---

(١) انظر مثلاً ابن الأثير ٧/ ٦٠ ــ ٦٨، أحداث السنوات ٢٥٤ إلى ٢٦٠/ ٨٦٨ ــ ٨٧٤.
(٢، ٣) فرق الشيعة ص ٧٩.
(٤) أيضاً ص ٩.
(٥) أيضاً نفسه ٨٠.
(٦) السفراء الأربعة هم أبو عمر وعثمان بن سعيد العَمْري (ت بعد ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) ثم ابنه أبو جعفر محمد (ت ٣٠٤ أو ٣٠٥هـ/ ٢١٦ ٩١٧م) ثم أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي (ت ٣٢٦هـ/ ٩٣٨م) ثم أبو الحسن علي بن محمد السَّمري (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١م). انظر الغيبة للطوسي، النجف ١٣٨٥هـ، ص ٢١٤، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٨).
(٧) عن أوائل الشيعة انظر الصلة بين التصوف والتشيع ١/ ١٨ ــ ٥٣، والإشارة إلى الآية ١٠٠ من سورة التوبة: ٩.

روحه أنه كان موحّداً قبل الإِسلام[١] وكان منهم سلمان الذي اعتبره النبي وعلي من أهل البيت[٢] وقيل فيه أنه تنقل في الأديان بحثاً عن محمد والإِسلام حتى أسلم[٣] وجعل منه معمراً مندمجاً على المعرفة السرية[٤] ملأ الفترة بين حواريي المسيح ومحمد[٥] ليكون شاهداً على صدق الدين الجديد. وكان من هؤلاء أيضاً عمار بن ياسر الذي عذب في الإِسلام الأول وعذب أيام عثمان[٦] ثم قتل في صفين مصداقاً لنبوءة النبي ﴿ﷺ﴾ له بقوله «تقتلك الفئة الباغية»[٧]. ثم كان منهم حذيفة بن اليمان الذي كان يعد صاحب سر رسول الله[٨] وخبيراً بالفتن وعارفاً بالمنافقين من المسلمين[٩]. وكان رئيسهم علي نموذجاً للمسلم وربيباً للنبي وأزهد الصحابة[١٠] وعلل زهده بأنه «ليقتدى به الغني ولا يزري بالفقير فقره»[١١]. وكان من زهد علي الذي تتمثل فيه القيم الروحية التي أراد بها الإِسلام الأول أن ينتصر على الملأ المكي أن التقت أقواله مع أقوال كثير جداً من الزهاد والصوفية لا يتسع المجال لإيرادها هنا[١٢]. وكان من مكانة علي في عالم الزهد أن شخصيتي الحسن البصري وعمر بن عبد العزيز رسمتا على منوال شخصيته[١٣] وصار علي إلى ذلك مرجعاً للمعرفة الصوفية وشيخاً تلتقي عنده جميع الطرق. وكان شخصيته من الأهمية في العالم الإِسلامي بحيث لم تقتصر الدعوات السياسية وحدها على اتخاذه إماماً واعتبار أبنائه قادة بل

---

(١) ابن سعد ٤: ١/ ١٦٣.
(٢) أيضاً ٤: ٥٩، ٦٢.
(٣) أيضاً ٤: ١/ ٥٣ ــ ٥٧.
(٤) أيضاً ٤: ١/ ٦١، صفة الصفوة ١/ ٢٢٠.
(٥) ابن الأثير ٢/ ١١٤.
(٦) أنساب الأشراف للبلاذري ٤٨ ــ ٤٩.
(٧) ابن سعد ٣: ٠/ ١٨٠، الطبري ١/ ٣٣١٧.
(٨) اللمع للسرّاج ١٩، صحيح البخاري، استئذان: ٣٨.
(٩) قوت القلوب لأبي طالب المكّي ١/ ٢٣.
(١٠) قوت القلوب ٢/ ١٩٥.
(١١) إحياء العلوم للغزالي ٤/ ٢٢٢.
(١٢) انظر الفصل الخاص بعلي من الجزء الأوّل
(١٣) المصدر السابق نفسه.

انتقل ذلك إلى التصوف فغدت مشيخته للعلويين خاصة ابتداء من القرن السادس. وكما كان لعلي شخصية أسطورية شيعية إلى جانب الشخصية التاريخية نسج التصوف له شخصية صوفية لها طابعها الخاص الذي تعكسه كتب التصوف حتى الآن.

ولما قتل علي ولمس الكوفيون الفراغ الذي أحدثه فقده وطغيان الأمويين عليهم ثم تنازل الحسن لمعاوية وقتل الحسين ونكوص ابن الحنفية عن الصراع السياسي وخلو مركز الزعامة من امام يمارس القيادة بنفسه بدأت الأفكار الغالية في الظهور ومن هنا ظهر للشيعة أسماء مختلفة كالسبئية[١] نسبة إلى اليمن والترابية نسبة إلى أبي تراب[٢] والخشبية[٣] وجعل الغلو يظهر ويشتد في الكوفة وغيرها من مراكز الشيعة. ولما تبرأ علي بن الحسين من الغالين في الكوفة[٤] جعلوا يباشرون نشاطهم السياسي باسم الغلو باعتباره حزباً سياسياً مستقلاً عن الأئمة لا يؤثر فيه رضاهم أو سخطهم، ومن هنا نضج الغلو وتطور بحيث صار حركة لها فلسفتها واستقلالها. وقبل أن نشرع في الغلو ينبغي أن نقول كلمة في العناصر التي تبنته في الكوفة وغيرها.

لقد كان النازلون في الكوفة أغلبية عربية جلهم من مستوى حضاري يفوق مستوى العرب الآخرين[٥] ومن أقلية فارسية انضمت إلى الجيش العربي في القادسية ونزلت مع العرب في الكوفة[٦]. وكانت الكوفة في حضارتها أصيلة هاضمة لا مقلدة كالبصرة[٧] تنعكس منها الطبيعة العاطفية[٨] والحكمة[٩] والابتكار التي

---

(١) راجع الجزء الأول.

(٢) الطبري ٢/ ١٣٦ حوادث سنة ٥١.

(٣) أنساب الأشراف ص ٢٣١، سموا كذلك لأنهم كانوا يقاتلون بالخشب ولتعليل اسمهم تفسيرات أخرى انظرها في ص ٢٤١، و ٢٧٠.

(٤) ابن سعد ٥/ ١٥٨، و ١٦٠، حلية الأولياء ٣/ ١٣٦.

(٥) خطط الكوفة لماسينيون ص ١٢.

(٦، ٧) فتوح البلدان للبلاذري ص ٢٨٠.

(٨) الأغاني، مصر ١٩٢٨، ٢/ ٣، ٨.

(٩) صحيح البخاري، مصر ١٣٢٨، ٣/ ٦٨.

اتصف بها العنصر اليماني خاصة[١]. ومصداقاً لهذا وجدنا القبائل التي تتزعم الغلو يمانية أشهرها عبد القيس وعجل وأسد وربيعة وكلها من أصل واحد[٢] وكذلك الشأن مع بجيلة[٣] ونهد[٤] اللتين مارستا الاتجاه نفسه. يضاف إلى هذا أن الفرس الذين دانوا بالغلو كانوا موالي لهذه القبائل أو عرباً من مخالطيهم ممن كانوا يعيرون بأنهم مهجَّنون بالفرس[٥] مما يشهد بأن الحس القبلي كان ضعيفاً في هذه القبائل نتيجة لمستواها الحضاري. ثم ان قادة الغلاة وحلفاءهم كانوا في الغالب أصحاب حرف ممن فقدوا الشعور بالاستعلاء العربي وحاولوا أن يرتفعوا بمستواهم الاجتماعي عن طريق التفوق العقلي والاقتصادي، ومن هنا وجدنا منهم واحداً تباناً[٦] وآخر ساحراً[٧] وثالثاً براداً[٨] ورابعاً حائكاً وخامساً بائع حنطة[١٠] وهكذا. وقد رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب خروج المتصوفة من طبقة أصحاب الحرف أيضاً مما ينهض دليلاً على انطلاق الغلاة والمتصوفة من نقطة واحدة وكونهما من معدن واحد. وقد كان من شهرة بني عجل في الروحيات أن إبراهيم بن أدهم الزاهد المشهور قد نسب إليها[١١] ولم تكن هذه حال غلاة الكوفة فقط وإنما كان الأمر كذلك في المدائن واصطخر وقُم التي كانت مسكناً للقبائل العربية اليمانية التي وفدت إليها من الكوفة أيضاً[١٢].

ويبدو أن أول جديد في التشيع كان فكرة المهدية التي أسبغها المختار على

---

(١) خطط الكوفة ١٢.

(٢) الأنساب للسمعاني ورقة ١٣٨ب.

(٣) أيضاً ورقة ٦٦ أ.

(٤) أيضاً ورقة ٥٧٢ ب.

(٥) الطبري ١/ ٣١٤٨ (طبع أوربا).

(٦) هو بيان بن سمعان (ق ١١٩/ ٧٣١)، فرق الشيعة ٥٢.

(٧) هو المغيرة بن سعيد، الطبري، ليدن، ٢/ ١٦١٩.

(٨) هو أبو الخطاب، المقالات والفرق ص ٥٥، رجال الكشي، ص ١٤٨.

(٩) هو بزيغ، المقالات والفرق ص ٥٢، الفصل لابن حزم ٢/ ١٨٦.

(١٠) هو معمر بن الأحمر، المقالات والفرق ص ٥٣، الفصل ٢/ ١٨٦ وكان في الخطابية صيرفي يقال له المفضل، مقالات الإسلاميين ١/ ٧٨.

(١١) عيون الأخبار لابن قتيبة ٢/ ٣٣٠، حلية الأولياء ٧/ ٣٧٣.

(١٢) أنساب الأشراف ص ٢٦.

محمد بن الحنفية[١] بوصفه صورة جديدة من محمد ﷺ للتشابه القائم بينهما في الاسم والكنية[٢]. ولما مات ابن الحنفية قالت الكيسانية[٣]، من بقايا انصار المختار، برجعة ابن الحنفية. وقد ربط جولدتسيهر هذه الفكرة برجعة ايليا[٤] وماسينيون بالفرس[٥]. على أن من الملاحظ أن عمر، لما مات النبي، قال برجعته ومهديته مما يوحي بإنسانية الفكرة أو إسرائيليتها، إن شئنا أن نرجع كل شيء إلى أصل معين، وذلك أن عمر قرن موت النبي ﷺ بغيبة موسى أربعين ليلة[٦]. وما لبثت فكرة المهدية أن صارت من طابع الشيعة عموماً فصار كل إمام شيعي من شتى الفرق مهدياً: إما في حياته أو مماته ليعود من جديد[٧]. ولما حل القرن الثالث وأعلنت غيبة المهدي الاثنا عشري أدخل فيها تطور جديد هو وصل ظهوره بنزول المسيح وذلك لكون المهدي ابن امرأة من نسل الحواريين وبنهاية العالم[٨]، وكانت هذه الفكرة الأخيرة إسلامية متصلة بالمسيح ومستقلة عن المهدية[٩] ولما مات ابن

---

(١) أنساب الأشراف ص ٢١٨، س ١١، ص ٢٢٢ سطر ٢٠، الطبري ٢/ ٥٠٩.

(٢) ابن سعد ٥/ ٦٦ وقد نقل شهاب الدين أحمد الخفاجي في كتابه شفاء الغليل (مصر ١٩٥٢، ص ٢٥١) أن كلمة المهدي تطلق على «من نسبوه إلى من ولده لا إلى مولده».

(٣) انظر مثلاً أنساب الأشراف ص ٢٢٨ وكنية كيسان أبو عمرة. انظر الأخبار الطول ص ٢٦٠.

(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ١٩٢.

(٥) الإنسان الكامل في الإسلام ص ١٢٢.

(٦) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٩٥، ابن سعد ٥/ ٨٦.

(٧) انظر مثلاً فرق الشيعة ص ٢٠ ــ ٢٤ ــ ٢٥ ــ ٢٦ ــ ٢٨ ــ ٣١ ــ ٥٤ ــ ٥٧ ــ ٥٨ ــ ٦٢ ــ ٦٨ ــ ٧٠ ــ ٧٩ ــ ٨٠ الخ.

(٨) البيان للكنجي ص ٣١٩ والغيبة للطوسي ص ١٣٤. ويقول الأشعري في عرضه لأقوال أهل الحديث والسنة «ويصدقون بخروج الدجال وأن عيسى بن مريم يقتله» مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٣ وذلك قول بمهدية المسيح واضح. وأقدم منه في الإشارة إلى هذين الاعتقادين أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت ٥٠/ ٧٦٧) في أثره القديم الفقه الأكبر. انظر كتاب الفقه الأكبر وشرحه لملا على القارئ الحنفي، مصر ١٣٢٣، متن الفقه الأكبر، ص ١٨٣ ص ١١.

(٩) انظر ابن خلدون، التاريخ ١٢/ ١٢٩ وراجع مسلم، الصحيح، مصر ١٣٤٩، ٢/ ٥١٦، ٥٠٠، ٥٠١، مسند ابن حنبل ٢/ ١٤. الترمذي: فتن ٦٢. وقد ذكر داوود بن علي عند إعلانه قيام دولة بني العباس في الكوفة ومبايعة أبي العباس السفاح قوله:

واعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج عنّا حتى نسلمه إلى عيسى بن مريم ــ عليه السلام. وقبل هذا الوقت بقليل ذكر أن مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين، كان يتوقع أنه لو بدأ القتال بعد =

الحنفية وفترت عزيمة الشيعة بقوة عبد الملك وسطوة الحجاج ظهر أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قائداً روحياً اعتمد على العلم السري الذي جعله جوهر الإِمامة[1] باعتبار «ان لكل ظاهر باطنا ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً ولكل مثال في العالم حقيقة»[2] وبدأ أبو هاشم الفكرة الإسلامية المعروفة من تجديد الإسلام كل مائة سنة على مقولة أنه «لم يمض مائة سنة من نبوة إلا انقضت أمورها»[3] وكان هو البادئ في إسباغ الأسرار على أرقام معينة ومنها الرقم ١٢ الذي شرط أبو هاشم على خليفته محمد بن علي بن عبد الله بن العباس أن يكون دعاته إلى الثورة على الأمويين بهذا العدد لتنجح دعوته[4]. ويبدو أن أبا هاشم كان هو الذي قرر المبدأ الكيساني القائل: «الدين طاعة رجل»[5] الذي دخل التصوف فيما بعد وعبر عنه ذو النون المصري بقوله: «ليس مريداً البتة من لم يكن أطوع لشيخه من ربه»[6]. وبموت أبي هاشم في سنة ٩٧/ ٧١٥ ــ ٦ انفسح المجال لشيعة الكوفة أن يطوروا هذه البواكير ومن هنا قرر بيان بن سمعان العجلي أن سر الامامة، وهو العلم الإلهي السري، قد انتقل

= الزوال «كنّا نحن الذين ندفعها إلى عيسى بن مريم» [انظر البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٤٢، ٤٣] وعن نص مروي عن علي بن أبي طالب في هذا الشأن انظر كتاب التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان.

وروى ابن سعد أن أبا ذر الغفاري كان يقول: «ما يوئِسّني رقة عظمي ولا بياض شعري أن ألقى عيسى بن مريم» (الطبقات الكبرى، ط بيروت، ٤/ ٢٣٠. وكل هذه الأخبار تنتهي إلى قوله تعالى: وأنه لعلم للساعة فلا تَمْتَرُنَّ بها.

لشواهد أخر متأخرة انظر شعراً للسيد الحميري، الشاعر الكيساني المعروف (ت ١٧٣هـ/ ٧٨٩م) في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ٧/ ١٥٨، وشعراً غيره لأبي طاهر القرمطي (سليمان بن الحسن بن بهرام، الذي قلع الحجر الأسود من مكة سنة ٣١٧هـ/ ٩٢٩م) قال فيه:

أنا الداع للمهدي لا شك غيره ... أنا الصارم الضرغام والفارس الذكر

أُعَمّر حتى يأتي عيسى بنُ مريمٍ ... فيَحْمَدَ آثاري وأرضى بما أمر

...

(النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ٣/ ٢٢٥).

(١، ٢) الملل والنحل للشهرستاني، ١/ ٢٤٣.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٣/ ٤٠.

(٤) أيضاً ٣/ ٩٨.

(٥) الملل والنحل ١/ ٢٣٦.

(٦) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ١/ ١١١ ترجمة.

إليه بنوع من التناسخ[١] وبأنه هو المعنيُّ بالآية: «هذا بيان من الله وهدى»[٢] وصار جديراً بأن ينسخ بعض شريعة محمد[٣]. وبدأ بيان فكرة التجسيم وصوّر الله على صورة إنسان تفنى أعضاؤه إلا وجهه[٤] وكل ذلك قد صار إرثا للصوفية مع شيء من التحوير والتبديل. وجاء المغيرة بن سعيد البجلي، وهو زميل لبيان، ليبدأ إظهار الأسرار من الرقم (٧) ويجعله عدداً لأصحابه الذين خرج بهم[٥] وسماهم الوصفاء[٦] ورأى أن سر الخلق يكمن في معرفة اسم الله الأعظم[٧] وأوّل الأمانة التي ترد في القرآن بالإمامة الشيعية[٨]. وبدأ المغيرة أيضاً فكرة الارتفاع بعلي إلى مصاف الأنبياء حتى فضّله على آدم وساواه بمحمد ﷺ[٩]. وأهم من هذا كله أن المغيرة بدأ فكرة تجسيم الله على صورة الحروف الهجائية وعددها[١٠]. وظهر أبو منصور العجلي (ت سنة ١٢١/ ٧٣٩) ليرتفع بالأئمة كلهم إلى الإلهية ويجعل من نفسه نبياً[١١]. وكان أول عارج إلى السماء ليمسح الله على رأسه ويقول له: «يا بني بلغ عني»[١٢]. ونسب إليه أنه كان يقول: لو أردت أن أحيي عادا أو ثموداً وقروناً بين ذلك لأحييتهم[١٣]. وكان أبو منصور يرى أن المسيح أول من خلق الله[١٤] باعتباره كلمة

---

(١) الملل والنحل ١/ ٢٤٦.

(٢) أيضاً ١/ ٢٤٦، والآية في سورة آل عمران ٣: ١٣٨.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٥.

(٤) الملل والنحل ١/ ٢٤٦ إشارة إلى الآية «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» الرحمن ٥٥: ٢٦.

(٥) عيون الأخبار لابن قتيبة ١/ ١٦٥، الطبري ٢/ ١٦٢٢.

(٦) الطبري، مصر، ٨/ ٢٤١.

(٧) حركات الشيعة المتطرفين لمحمد جابر عبد العال ص ٣٧ الفرق بين الفرق ص ١٤٦ ــ ١٤٧.

(٨) الفرق بين الفرق ص ١٤٧، والآيات هي: «إن الله يأمركم أن تردوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل النساء ٤: ٥٨ و: «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً» الأحزاب ٣٣: ٧٢.

(٩) حركات الشيعة المتطرفين ص ٣٧

(١٠) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٧٢.

(١١) فرق الشيعة ص ٣٠، مقالات الإسلاميين ١/ ٧٤، الفرق بين الفرق ص ١٤٩ الخ.

(١٢) الطبري ٢/ ١٦١٩.

(١٣ ــ ١٤) مقالات الإسلاميين ١/ ٧٤، إشارة إلى الآيتين: «وقوم نوح ملا كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية واعتدنا للظالمين عذاباً أليماً، وعادا وثموداً وأصحاب الرس وقروناً بين ذلك كثيراً» الفرقان ٢٥: ٣٧ ــ ٣٨.

الله. فكان بذلك أستاذ الحروفيين الآتين، وجعل علياً ثاني الخلق[١].

وانتقلت حركة الغلو بعد أبي منصور إلى المدائن واصطخر تحت قيادة عبد الله بن معاوية (قتل في سجن أبي مسلم الخراساني سنة ١٣٠/ ٧٤٨) وشرعت للتصوف فكرة النور الإلهي الذي ينتقل عن طريق الأنبياء والأئمة من الله إلى قادتهم[٢]. وجاء أبو الخطاب الأسدي (ق ١٣٨/ ٧٥٥) ليسير في أفكار الغلو شوطاً آخر، فقد روي أنه كان أستاذاً لإسماعيل بن جعفر الصادق ورئيساً له[٣]. وذكر ماسينيون أنه إنما لقب بأبي إسماعيل على اعتباره الأبوة الروحية من أبي الخطاب لإسماعيل[٤] على مقولة أن «الاختيار الإلهي بالتبني الروحي هو وحده المعتبر»[٥]. يضاف إلى هذا أن بعض الخطابية كانوا يرون أن «روح جعفر بن محمد [الصادق] جعلت في أبي الخطاب ثم تحولت بعد غيبة أبي الخطاب [موته] في محمد بن إسماعيل بن جعفر»[٦] فكان هذا يعني عودة صورة سلمانية جديدة ما لبثت أن انتقلت إلى التصوف على شكل النبوة الروحية ونقل المشيخة من صوفي إلى آخر. وفوق هذا اعتبر أبو الخطاب أنصاره أنبياء[٧] واحتج هؤلاء لإلهيتهم بالآية: وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»[٨] وكان ذلك ميقاتاً لولادة دولة الأولياء في الأرض. وينبغي أن يذكر هنا أن أتباع أبي الخطاب «تعلموا الشعبذة والنارنجيات [النيرنجات] والنجوم والكيمياء»[٩] وروى عنهم أنهم «كانوا يحتالون على كل قوم مما ينفق عليهم وعلى العامة بإظهار الزهد»[١٠]. ولم يقف الأمر عند هذه وإنما زعم أنصار أبي الخطاب «أن كل مؤمن يوحى إليه»[١١] فصار شمول الإلهية النابع من التشيع الغالي وكون شيوخ الغلو أئمة روحيين باعثاً القشيري على أن يرى أن آل

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٥٠.

(٢) معرفة أخبار الرجال للكشي ص ٢٠٦.

(٣، ٤) شخصيات قلقة في الإسلام ص ١٩.

(٥) فرق الشيعة ص ٦١.

(٦) الكشي ص ٢٠٨.

(٧، ٨) فرق الشيعة ص ٤٤ والآية في سورة الزخرف ٤٣: ٨٤.

(٩، ١٠) ابن الأثير ٨/ ٢١.

(١١) الفرق بين الفرق ص ٥١.

البيت «كل تقي»[١].

كل هذه الأفكار التي سيرد اتصالها بالتصوف أظهرتها حركة الغلو الأولى التي انبعثت من الكوفة وانتهت في أيام المهدي العباسي بالقضاء على الحسين بن أبي منصور العجلي[٢] ولكنها صارت فيما بعد من تراث التشيع كله حين جمعت أفكاره. وقد جاء بعد هؤلاء جيل من الشيعة كان يمثلهم هشام بن الحكم (ت ١٩٩/ ٨١٥)، بوصفه من القطعية[٣] الذين كانوا يمثلون جمهور الشيعة في وقته[٤]، لم يجدوا سبيلاً إلى التخلص من آراء الغلاة فحاولوا أن يصبوها في قالب من الاعتدال وينفوا عنها الأسطورية والغلو. وهكذا وجد هشام بن الحكم نفسه محاصراً بالتجسيم من كل ناحية فقال به لا على الحقيقة وإنما خرج به إلى المجاز[٥] وجعله وسيلة إلى الإيضاح والشرح. لكن هشاماً أقر في التشيع فكرة صارت من أهم أسس التشيع وهو عصمة الأئمة على اعتبار أن النبي يسدد بالوحي والامام بالعصمة بعد ارتفاع الوحي[٦] وهي فكرة أساسها أيضاً التخفيف من غلواء الإلهية المضافة إلى الأئمة والنزول بهم إلى الإنسانية الكاملة، وذلك علاج للغلو يعتبر في وقته غاية في دهاء العالِم وأرابته. ويذكر للعصمة هنا أن دونالدسن وجدها أصيلة في التشيع[٧] ليس لها أصل إسرائيلي ولا فارسي ولا نصراني. ومع قيمة رأي دونالدسن ووجاهته يحسن أن يذكر هنا أن الحجّاج قد أسبغ العصمة على عبد الملك بن مروان[٨] قبل هشام بن

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٦٦٨، وكذلك فعل عبد القادر الجيلاني (انظر الفتح الرباني والفيض الرحماني، له، مصر ١٣٨٠/ ١٩٦٠، ص ٢١٨).

(٢) فرق الشيعة ص ٣٩.

(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ٨٨ ــ ٨٩، وانظر هامش ص ٨٨ المنقول عن الحور العين لابن نشوان الحميري، وقد نص أبو الحسن الأشعري على قطعيته بصراحة.

(٤) مقالات الإسلاميين ص ١٢٧.

(٥) عبارة أبي الحسن الأشعري تنص على أنه: «وإنما قالوا: طوله مثل عرضه، على المجاز دون التحقيق» مقالات الإسلاميين ١/ ١٠٢.

(٦) مقالات الإسلاميين ١/ ١١٥ ــ ١١٦، الملل والنحل ١/ ٣١١، الفرق بين الفرق ص ٤١.

(٧) عقيدة الشيعة ص ٣٣٠ ــ ٣٣٨.

(٨) العقد الفريد ٥/ ٢٢٥.

الحكم بقرن من الزمان. وقد دخلت العصمة التصوف من التشيع وبيان ذلك ماثل في الجزء الأول من هذا الكتاب[١]. يضاف إلى هذا أن من شيعة القرن الثاني من ذكر الحديث القائــل: «إن الله خلــق آدم علـــى صورته أو على صورة الرحمن»[٢] فكان ذلك تعييناً لوقت الأخذ بفكرة الشبه القــائم بـــين الله والنـــاس: الفكرة التي دخلت التصوف فيما بعد وصارت من أهم أركانه. وبعد هذا كله ظهر النصيرية ليضيفوا إلى هذه القائمة من الأفكار الجديدة تخصيص علي بن أبي طالب بالتأويل وتخصيص النبي بالتنزيل واعتبـــار علي والنبي «كالضوء من الضوء.. إلا أن أحدهما أسبق والثاني لاحق له»[٣]. ثم جاءت أفكار أخرى من المفوضة والمخمسة ومن إليهما مما لا تدخل تحت الاتصال بين التصوف والتشيع. على أنه يحســن أن ننهي هذه الفقرة بأن أواسط القرن الثاني الهجري اقترنت بظهور فريق مــن الشــيعة المعتــدلين الــذين استطاعوا التحرر من هذا الارث الغالي واستطاعوا، تأثراً بالمعتزلة، أن ينفوا عن التشيع التجسيم وعــن الإمامة الغلو وعن القرآن الاتهام بالنقص[٤].

كل هذا حدث قبل أن يجمع تراث الشيعة وقبل أن يبحث وينخل مما سنراه في الفصول القادمة.

وقبل أن ننتقل إلى الفقرة التالية ينبغي أن نذكر الإسماعيلية والجديد الذي قدمته إلى التشيع ممـــا سيكون له تجاوب مع التصوف، ليستقيم الموضوع ويتكامل.

لقد كانت الإسماعيلية مؤصلة من حركات الغلو السابقة وخصوصاً حركة أبـــي الخطـــاب مـــع الاعتقاد بأن محمد بن إسماعيل «يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمـــد»[٥] واعتمـــدت على فكرة أبي منصور الخاصة بالتأويل والتنزيل وعلى

---

(١) وينبغي أن يشار هنا إلى أن المرحوم الأستاذ توفيق الفكيكي في نقده لهذا الكتاب، أخذ عليه اعتبار هشام بن الحكم مجسماً ومفلسفاً للعصمة، انظر مجلة الإيمان النجفية، العدد الخامس والسادس، السنة الأولى ص ٣٩٤ ــ ٤٠٥ ولكاتب هذه السطور رد عليه في المجلة نفسها العدد التالي ص ٦٠١ ــ ٦٠٧ والعدد الذي بعده.

(٢) الملل والنحل ١/ ٣١٣.

(٣) أيضاً ١/ ٣١٧.

(٤) مقالات الإسلاميين ١/ ١٠٥، ١٠٨، ١١٠، ١١٧ ــ ٨.

(٥) فرق الشيعة ٨٢، الملل والنحل ١/ ٣٣٣.

الأرقام كالرقم (١٢) الذي جاء به أبو هاشم والرقم (٧) الذي أضفي عليه الأسرار أبو منصور العجلـــي، فصار الثاني لأدوار الأئمة في تواليهم والأول للحجج من دعاتهم في حالي الظهور والستر. ثم وصـــلت هذه المعاني بالنسبة للرقم (٧) بعدد الأنبياء أولي العزم والسموات والأرض والكواكـــب السـيارة[١] ثـم طبقت على الجسم الإنساني وما فيه من مجموعات سباعية في داخله وخارجه[٢]. أما الحجج فقد ربطـوا بمظاهر طبيعية أخرى ذات طابع اثنا عشري كالأشهر وساعات النهار والجزر الاثنتي عشرة وغيرها[٣]، كل ذلك لاسباغ المظهر العلمي على العقيدة الجديدة بوصفها أحدث وأضبط ما توصل إليه العقل البشري من الأنظمة الدينية داخل إطار الإسلام. وإمعاناً في إسباغ العلمية على العقيدة الإسماعيلية نظمت العقيدة لتناسب كل المستويات العقلية في المجتمع وأضيفت إلى الواجبات الشرعية تأويلات تتغير كلمـا ارتفـع المريد في فهمه للجانب العلمي من الأسرار الدينية كما يفهمها شيوخ المذهب. ولم يقتصر الأمـر علـى شرح العقيدة على هذا النسق التصاعدي الذي يدق المعنى معه كلما ارتفع أفق الداخل في المذهب وإنمـا جعل لكل مستوى طبقة من الإسماعيليين يتطورون بالمريد إلى أن يفهم الفلسفة الدينية علـى حقيقتهـا، وهكذا كان من الإسماعيلية مأذون ثم داعٍ ثم باب ثم حجة ثم إمام ثم وصـي ثـم نبـي[٤]، وكـل هـذه المستويات من المعرفة ومن العارفين قد استغرقت التصوف فيما بعد حتى كأنها لم تنشأ إلا منه، غير أن ابن خلدون قد تنبه إلى هذا التواصل بين التشيع الإسماعيلي والتصوف وأشار إليه في صراحة تامة[٥].

٣ ــ دور الأئمة في الفكر الشيعي

يصعب البحث في الأفكار الشيعية التي أضافها أئمة الشيعة إلى العقيدة لأنهم لم يكن لهم، فيمـا يبدو، دور فعال في تأسيس التشيع اللهم إلا كونهم مثلاً عليا لاتباعهم. لقد كان الأئمة مسلمين كالمسـلمين لا يتميزون إلا بشيء من الاجتهاد

(١، ٢) خطط المقريزي ٢/ ٢٢٩.

(٣) فرق الشيعة ص ٧٥، الملل والنحل ١/ ٣٣٣.

(٤) جامع الحكمتين ص ٢٨٦.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٣.

الذي مارسه معاصروهم لما عرض المسلمون جميعاً للإسلام في القرن الثاني وحاولوا أن يحددوا موقفهم من المفاهيم المختلفة والتفسيرات الجديدة التي أبرزتها الظروف لهم في بداية ظهور الدولـة العباسـية. وبصرف النظر عن جهد الأئمة، ابتداء من علي بن أبي طالب حتى أبي هاشم ممن تقدمت الإشارة إليهم في هذا الإيجاز الضيق، يصل الدور إلى علي بن الحسين زيد العابـدين (ت ٩٤/ ٧١٣) الـذي يظهـر بمظهر زهدي مبين كان من العناصر التي شاركت في تقويته النكبة التي حلت به وبالمسلمين عموماً من قتل أبيه وأرحامه وأقاربه بحيث اعتبر من أجلها من بناة التصوف[١]. وأضيفت إلى علي بـن الحسـين عبارات تتصف بالقوة والوضوح في تحديد أنواع العبادة كانت شبيهة بعبارة نسبت إلى رابعة العدوية في الحب الإلهي[٢]، وأثر عنه نوع من الفناء[٣]، واعتبر رأساً في التوكل الصوفي[٤]، وروى عنه شعر فـي الخوف والتوبة[٥] ثم في المعرفة السرية التي يباح الدم مع إظهارها[٦]. وفوق هذا كله نسبت إليه مجموعة من الأدعية والمناجيات سميت بالصحيفة السجادية يبدو على أسلوب جانب منها طابع عصر متأخر لمـا فيه من الصنعة[٧].

أما ولده محمد فقد اشتهر بالعلم حتى لقب بالباقر على نبوءة من النبي بولادته[٨] ولكـن علمـه ضاع في زحمة التنافس بين الفرق الشيعية المختلفة ولم يبق منه إلا كونه لام أخاه زيداً (ق ١٢٢/ ٧٣٩) على الأخذ عن واصل بن عطاء شيخ المعتزلة[٩] وهاجم الغلاة من أهل العراق[١٠] مما يجعل منه مسلماً حريصاً على بناء الإسلام بمعزل عن الاجتهادات الشخصية. ولكن الباقر في الزهد كأبيه بحيث

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ص ١١.

(٢) انظر الكواكب الدرية ١/ ١٠٩، ١١٤.

(٣) حلية الأولياء ٢/ ١٣٣.

(٤) الفتوحات المكية لابن عربي ١/ ٢٦٠، التدبيرات الآلهية له أيضاً ص ١١٣.

(٥) أصول الكافي ص ١٦٩.

(٦) روضات الجنات ص ٢٠٨ عن المنتظم لابن الجوزي.

(٧) راجع الجزء الأوّل

(٨) عيون الأخبار ١/ ٢١٢، أصول الكافي ص ١٢٥.

(٩) تفسير علي بن إبراهيم ص ٤١٦.

(١٠) حلية الأولياء ٣/ ١٨٥.

رُوي عنه أنه جعل الدمعة طريقاً للنجاة من النار[١] واعتبره الكلاباذي[٢] وأبو نعيم[٣]، رواية عن سفيان الثوري وأبي علي الروذباري[٤] وعبد الله ابن المبارك[٥] وكذلك العطار[٦] وابن حجر الهيتمي[٧]، من رجال الزهد وبناة التصوف.

وأما زيد بن علي، أخو الباقر، فقد كان أول شيعي بعد الحسين يرفع لواء المقاومة ويرفض السكوت على التحكم الأموي ويصبح نموذجاً للثائرين وملهماً لهم. وصار أنصار زيد وأبناؤه ثواراً على الظلم لا يهدؤون ولا يتوقفون حتى سموا أنفسهم مهديين[٨] لاقتران السيف بهم واتصفوا بالتحرر العقلي حتى صارت عقيدتهم، وما زالت، في الأصول معتزلية وفي الفروع حنفية[٩] مع اتصاف كلا الأصل والفرع بالأساس العقلي. وكان من نتائج هذا التحرر القول بإمامة المفضول مع قيام الأفضل[١٠] التي عالجت مسألة الخلافة على اعتبار أن علياً كان أفضل من أبي بكر ولكن الخلافة فوضت إلى الأخير لمصلحة رآها المسلمون[١١] وتلك فكرة دخلت التصوف على يد ابن عربي[١٢]. وقد جعل الاتجاه العقلي للزيديين تأثيرهم في التصوف محدوداً ولكن زيداً نفسه كان معروفاً بالزهد والنسك[١٣].

وخَلَف لباقرَ ابنُه جعفرٌ الذي كان من مسالمته وانصرافه إلى العلم أن لقبه المنصور بالصادق لتنبئه له بالخلافة[١٤]. وقد أشار إلى علم الصادق الشهرستاني[١٥]

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم ص ٤١٦.

(٢) التعرف ص ١١.

(٣ ــ ٤) حلية الأولياء ٣/ ١٨١.

(٥) طرائق الحقائق ٢/ ٨٨ عن كشف الغمة، ولا شك في أسطوريّة القصة المذكورة.

(٦) تذكرة الأولياء ٢/ ٢٦٦.

(٧) الصواعق المحرقة ص ١٩٩.

(٨) انظر الطبري ٢/ ٢٠٨ لمناسبة ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن في المدينة سنة ١٤٥.

(٩ ــ ١١) الملل والنحل ١/ ٢٥٠ وبالنسبة لحنفية الصالحية والبترية في الفروع انظر ١/ ٢٦٤.

(١٢) الفتوحات المكية ١/ ٤٤٨، ٤/ ١٣٩.

(١٣) مقاتل الطالبيين ص ١٢٨.

(١٤) أيضاً ص ٢٠٦.

(١٥) الملل والنحل ١/ ٢٧٣ وعبارته ليست له وإنما هي لأبي عبد الرحمن السلمي وردت في كتابه الضائع تاريخ الصوفية ونقلها بالفارسية على أكبر حسين الأردستاني في كتابه المخطوط محلف الأوصياء مكتبة دائرة الهند (Ethé 645) ورقة ٨٨٦ أ.

واعتبره دونالدسون صاحب مدرسة شبه سقراطية[١] عدها السيد أمير علي استمراراً لمدرسة جده علي[٢]، وقد روي عن مالك وأبي حنيفة أنهما كانا من تلاميذه[٣]. لكن هذا العلم ضاع في زحمة التلفيق عليه حتى لقد أعرض البخاري عن رواية أحاديثه[٤]. ولم يبق من تراث الصادق إلا الشاذ من المعارف كالرسائل التي يرويها جابر بن حيان عنه في الكيمياء والإكسير وما إلى ذلك[٥]، والجفر في «علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص»[٦] ومنها الأقوال التي يوردها له السلمي في التأويل الصوفي[٧]. غير أن الصادق وصل بحركة الزهد وأُثر عنه لبس الصوف وروي عنه اتصال سفيان الثوري[٨] وداود الطائي[٩] وشقيق البلخي[١٠] به وجعله الكلاباذي من مؤسسي التصوف[١١].

أما أبناء الصادق من الأئمة الاثني عشر فلم يبرز منهم إلا حفيده علي الرضا نظراً لوقوعهم تحت الضغط السياسي. أما الرضا فقد خدمته ولايته لعهد المأمون فبرز وعرف فضله وعلمه. لقد عرف موسى بن جعفر بالكاظم[١٢] وبالعبد الصالح[١٣] لكظمه الغيظ وزهده وروي عنه أنه كان أستاذاً لشقيق البلخي (ت ١٩٤/ ٨٠٩)[١٤]

---

(١) عقيدة الشيعة ص ١٣٢.

(٢) مختصر تاريخ الإسلام ص ٧٦.

(٣) حلية الأولياء ٣/ ١٩٨، الصواعق المحرقة ص ١٩٩، الأمويون والعباسيون لجرجي زيدان ص ١٥٣.

(٤) انظر ضحى الإسلام ٣/ ٢٦٥ لكن الذهبي يذكر في تذكرة الحفاظ ١/ ١٦٦ أنه «لم يحتج به البخاري واحتج به سائر الأمة» وأنه «وثقة الشافعي ويحيى بن معين» وان أبا حاتم قال فيه: «لا يسأل عن مثله» ومما يذكر في هذا المجال أن البخاري ومسلماً لم يرويا عن أبي حنيفة النعمان بن ثابت حديثاً واحداً وأن الأول منهما عده من الضعفاء والمتروكين (ضحى الإسلام، ط ٢: ١٩٥).

(٥) انظر مختار رسائل جابر بن حيان وكذلك تاريخ العرب لفليب حتي ٢/ ٣٢٥.

(٦) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٤.

(٧) حقائق التفسير ص ١، ٥.

(٨) الحلية ٣/ ١٩٣.

(٩) تذكرة الأولياء ١/ ١٢.

(١٠) الرسالة القشيرية ص ١٣٦.

(١١) التعرف ص ١١.

(١٢ ــ ١٣) أخبار الدول ص ٦٧.

(١٤) جامع الأسرار لحيدر بن علي الأملي ورقة ١٠٧ أ روضات الجنات ص ٣٢٨.

وأن بشراً الحافي (ت ٢٢٨/ ٨٤١ ــ) تاب على يده[١] غير أن هذه كلها لا تثبت للبحث لقضاء الكاظم مدة مكثه في بغداد في سجن الرشيد.

وجاء الرضا (ت ٢٠٣/ ٨١٨) ليكون مطمح أنظار الطوائف الإسلامية كلها بولايته لعهد المأمون وقد نقل الشيعة أنه، قبل توليه هذا المنصب على مضض، كان قد أجاب على خمسة عشر ألف مسألة في العلم[٢]. وذكر عنه، في معرض المفاخرة به على نسّاك الملوك من الأمويين أنه «كان لابس الصوف طول عمره مع سعة أمواله وكثرة ضياعه وغَلاّته» كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، (١٥/ ٢٧٣). وكما نسبت إلى علي بن الحسين الصحيفة السجادية نسبت إلى الرضا «صحيفة» أطلق عليها اسمه وهي مجموعة من الأحاديث النبوية في شتى الموضوعات دخل في سلسلة سندها القشيري صاحب الرسالة المعروفة[٣]. ومن جملة أحاديث الصحيفة حديث عليه مسحة السلوك الصوفي نصه: «إن لله تبارك وتعالى شراباً لأوليائه، إذا شربوا سكروا، وإذا سكروا طربوا وإذا طربوا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وإذا ذابوا خلصوا، وإذا خلصوا وصلوا، وإذا وصلوا اتصلوا، وإذا اتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم»[٤] وتلك عبارة ورد للحلاج قريب منها[٥] وسئل جلال الدين الرومي عن معنى عبارة مقاربة لهما ففسر الشراب المقصود هنا بالخمر الآلهية[٦]. ونسب إلى الرضى أيضاً كتاب فقه نقل عنه الحاج معصوم نصاً صوفياً يأمر الشيعة، لدى ذكر تكبيرة الاحرام، بقوله «تذكر رسول الله واجعل واحداً من الأئمة نصب عينيك»[٧]. يضاف إلى هذا أنه قد روي إسلام معروف الكرخي على يد

---

(١) طرائق الحقائق ٢/ ٨٣، وقد روى القشيري في الرسالة «ص ١١» ما لعله يدل على هذه الصلة.

(٢) غيبة الطوسي ص ٥٢.

(٣) صحيفة الرضا ص ٩٢.

(٤) جامع الأسرار ورقة ٩٧ أ، ويروي الخوانساري حديثاً قريباً منه مسنداً إلى الصادق، روضات الجنات ص ١٨٢.

(٥) الطواسين، ص ٣٢.

(٦) مناقب العارفين للأفلاكي، اسطنبول ١٩٥٩، ص ٣٥١.

(٧) طرائق الحقائق ١/ ٢١٧، تفسير سلطان محمد بن حيدر الجنابذي، بيان السعادة في مقامات العبادة، مؤلف سنة ١٣١١ ومطبوع في طهران سنة ١٣١٤، ١/ ١٩. =

الرضا[١] وذكر أن هذا الزاهد المعروف كان حاجباً للامام[٢] ومن مواليه[٣]، وذلك أثناء إقامته القصيرة ببغداد ماراً بها في طريقه إلى المأمون في بلغ[٤]، وأن الرضا هو الذي شجعه على الزهد بعد سماع معروف وعظ ابن السماك[٥] وأنه مات على عتبة باب الإمام[٦]. ولما ظهرت سلاسل الخرقة الصوفية اتصلت كلها بالرضا عن طريق معروف الكرخي. هذا مقام الرضا في التصوف وسيرد عليه مزيد شرح في الفصول القادمة.

أما ولد الرضا محمد الجواد فلقد مات صغيراً ولم يتح له أن ينتج شيئاً يشار إليه في هذا المجال. ثم جاء علي بن محمد الهادي الذي عاش في سامراء منفياً فلم يكن له دور بارز في التشيع إلا كونه المثل الأعلى الذي نسج حوله محمد بن نصير عقيدته النصيرية ثم الزيارة الجامعة[٧] التي نسبت إلى الهادي[٨] وشرحها على النسق الفلسفي الصوفي الشيخ أحمد الاحسائي (ت ١٢٤٣/ ١٨٣٧) الذي أسس المذهب الشيخي المتصل بالأصولية الاثنا عشرية على قاعدة من التصوف المفلسف.

= ويرى السيد محمد صادق الصدر أنّ هذا الكتاب إنّما هو كتاب التكليف لمحمد بن علي الشلمغاني الذي كان يلقب بابن العذافر (ق ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) وخرج من التشيّع التقليدي إلى الغلوّ بنفسه. انظر محاضرته في الموسم الثقافي لجمعية الرابطة الأدبية في النجف (بالعراق) في ٧/ ١٠/ ١٩٦٦ وراجع ذيل روضات الجنات.

(١) الرسالة القشيرية ص ١٢.

(٢) طبقات الصوفية ص ٨٥.

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٢.

(٤) انظر تاريخ اليعقوبي ٣/ ١٧٦، عبارته تقول: «وأشخص المأمون الرضا علي بن موسى بن جعفر عليه السلام من المدينة إلى خراسان وكان رسوله إليه رجاء بن أبي الضحاك قرابة الفضل بن سهل، فقدم بغداد ثم أخذ به على طريق ماه حتى صار إلى مرو...» والصلة المباشرة بين معروف الكرخي والرضا مشكوك فيها ويبدو أنه حتى هذا النص الوحيد الذي يفهم منه نزول الرضا ببغداد يحتمل كثيراً من الشك في الدلالة على هذا المعنى.

(٥) الرسالة القشيرية ص ١٢.

(٦) طبقات الصوفية ص ٨٥.

(٧) انظر مفاتيح الجنان وهي مجموعة الأدعية والأوراد ونصوص الزيارات الشيعية للأئمة، جمع الشيخ عباس القمي، طهران ١٣٦٠/ ١٩٤١ ص ٥٤٢ ــ ٥٥٠.

(٨) راجع مناقشة نسبتها إلى الهادي في شرح الزيارة الجامعة لأحمد الاحسائي تبريز ١٢٧٦ ص ٢ ــ ٤.

وكان دور الحسن العسكري كدور والده الهادي ومات في سامراء مثل أبيه ولم يتح له أن يفعــل شيئاً بارزاً في دنيا التشيع غير أنه نسب إليه تفسير قصير للقرآن، ذكر أنه من إملائه ورواه عنـــه ابـــن بابويه القميّ، أحد أصحاب الأصول الشيعية الأربعة وذكره ثقات الشيعة الكبار من قدماء ومتـــأخّرين[1] وإن كنّا نستبعد هذه النسبة ونرجح نحله على الإمام عن طريق مصنّف من الغلاة جازت حيله على هؤلاء المصنفين، لكن مادّة المصنّف، على العموم مستمدة من البيئات الشيعية في صورتها الشعبية الساذجة التي تتعلق بالمبالغة والأسطورية في كل زمان ومكان[1] يتركز حول موضوع واحد هو التأكيد على قدم نفوس الأئمة على صورة فيها غلو ومبالغة وقد أشرنا إلى نصوص منه في أثناء المقارنات التي عقدناها بـــين الإنتاج الصوفي والشيعي في ميدان التفسير[2].

وبموت الحسن العسكري في سنة ٢٦٠/ ٨٧٤ واعتقاد الشيعة باختفاء ولده محمد المهدي طويت صفحة الأئمة من الشيعة وبدأ عهد جديد من التشيع قام على أكتاف فقهاء التشيع وقـــواده ومتكلميـــه مـــا سنعرض له في الفصل التالي.

---

(١) انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة للمرحوم الشيخ أغا بزرك الطهراني، الجزء الرابع، ط. طهران ١٣٦٠هـ، ص ٢٨٥ ــ ٢٩٣.

(٢) راجع الجزء الأول.

التشيع من الغيبة حتى سقوط بغداد

١ ــ الجانب التاريخي:

كان العلويون والعباسيون جبهة واحدة في محاولة الوصول إلى الحكم منذ أيام أبي هاشم وعبد الله بن معاوية، وكان من وحدة الجانبين أن أبا مسلم الخراساني أمر بإقامة النياحة في خراسان على يحيى بن زيد (ق ١٢٦/ ٧٣٤) لمدة سبعة أيام[١]. واعتبر ابن خلدون العباسيين من الشيعة الكيسانية[٢] وذكر أن السفاح والمنصور، قبل سقوط الدولة الأموية، بايعا محمد بن عبد الله بن الحسن على الخلافة ومعهما سائر الهاشميين[٣]. بل لقد كان السواد، الذي اختاره العباسيون شعاراً لهم، مظهر حزن جماعي على الحسين بن علي وإبراهيم الإمام معاً[٤]

---

(١) مروج الذهب، مصر ١٣٤٦، ٢/ ١٨٥ وشرح لامية العجم للصفدي، ط مصر ١٣٠٥هـ، ٢/ ١٨١ وانظر في خروج يحيى ونهايته، مقاتل الطالبين ص ١٥٢ ــ ١٥٨ وهوامشها. وكان عبد الله بن علي القائد العباسي في ساعة ظفره بخصومه ينادي «يا حسن بن علي يا حسين بن علي يا زيد بن علي يا يحيى بن زيد ما لكم لا تجيبون وتجيب بنو أمية» (انظر البدء والتاريخ للمقدسي، فرنسا ١٨٩٩ ــ ١٩١٦، ٦/ ٧٢، عيون الأخبار لابن قتيبة ١/ ٢٠٦ ــ ٨).

(٢) العبر ٣/ ١٧٣.

(٣) أيضاً ٣/ ١٨٧.

(٤) انظر ديوان ابن المعتز (عبد الله، ق ٢٩٦هـ/ ٩٠٨) ط: بيروت (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، ص ١٥٥) حيث نصّ الخليفة الشاعر في أرجوزة على قوله:

وما الذي أنكر من تسويدنا ومن عليه لج في تفنيدنا
وإنما كان حداد الهيم على الحسين وعلى إبراهيم

وعن كون السواد شعار حداد للعباسيين انظر: أوليات أبي هلال العسكري (مخطوط باريس، رقم: عربيات ٥٩٨٦، ورقة ١٣٢ أ. وعن كونه دالاً على الحزن على شهداء العلويين من أمثال زيد بن علي وابنه يحيى، انظر شرح لامية العجم للصفدي، ٢/ ١٨١.

وبدأت مع المنصور المخالفة بين الكتلتين المتحالفتين[١] بثورة محمد بن عبد الله بن الحسن سـنة ١٤٥/ ٧٦٢ وإبراهيم أخيه وفرار ادريس أخيه الثاني إلى أفريقيا وتأسيسه دولة له فيها. واستمرت ثورات الزيديين في طول العالم الإسلامي وعرضه حتى استقروا في اليمن. وزاد العداء بين العباسيين والعلويين حتى استطاع عبيد الله المهدي أن يؤسس له ملكاً في أفريقية ثم انتقلت الدولة إلى مصر واستطاعت أن تستولي على الشام وأخذت تهدد الدولة العباسية بالفناء، وكانت هذه هي الدولة الإسماعيلية الفاطمية. بقي الشيعة الإمامية، سلف الاثنا عشرية، الذين حاول المأمون أن يكسبهم ويضرب بهم إخوانهم الزيديين حينئذ بتولية الرضا ولاية عهده وباعتناقه فضل علي على سائر الصحابة ــ وهو اساس الدولة العباسية ــ واستطاع المأمون أن يراقب هذا الفرع الشيعي وحاول أن يقلل أمامهم الفرص للثورة وتأسيس ملك لهم على أنقاض دولة العباسيين. وقد كان هذا الفرع من أبناء علي أجنحتهم إلى السلم وآثرهم للسلامة وأزهدهم في الحكم، ولذلك وجدنا تلهف الطامحين على الائتمام بهم بالغاً حد الحماسة ولم يحاول أحد منهم أن يدعو إلى الفاطميين أو الزيديين لأن أهل هذين البيتين كانوا يباشرون الأمور بأنفسهم، اللهم إلا القرامطة، وكانوا يدعون إلى إمامة رجل غير تاريخي من أحفاد محمد بن الحنفية[٢].

وكما تفرعت الحركة السياسية إلى ثلاث شعب نال العقيدة ثلاثة مظاهر أيضاً فكان الزيديون يتبنون آراء الناس في الفقه وآراء المعتزلة في العقل وكان الفاطميون يتبنون الدين المفلسف وأما العلويون الاماميون فظلوا على العرف الشيعي الأول وان أباح التستر والضعف والزهد حماهم لأصحاب البدع من سائر الأصناف. ومهما يكن من أمر العقائد، فإن علينا أن نتتبع التسلسل التاريخي للتشيع لنخلص إلى

---

(١) راجع «مشاكلة الناس لزمانهم» لليعقوبي، بيروت ١٩٦٢، ص ٢٢ ــ ٢٣، حيث جاء «فكان [المنصور] أول هاشمي أوقع الفرقة.. حتى قيل عباسي وطالبي» وانظر تاريخ الخلفاء للسيوطي، مصر ١٩٥٩، ص ٢٦٠ حيث نص السيوطي على أنه «كان المنصور أول من أوقع الفتنة بين العباسيين والعلويين وكانوا قبل شيئاً واحداً» وانظر أيضاً ص ٢٧٠ وراجع الذهب للمسعودي ٢/ ٥١٤، السلوك للمقريزي، ط: دار الكتب، ١٩٣٦، ١/ ١٥، ١٩٣٤.

(٢) العبر ٣/ ٣٦١ وراجع الوسائل إلى مسامرة الأوائل للسيوطي أيضاً. بغداد ١٩٥٠، ص ١٠١.

سقوط بغداد وهو التاريخ الفاصل الذي رجح كفه التصوف على الفقه وأتاح الظرف المناسب لانكشاف الصلة الوثيقة بين التصوف والتشيع.

لقد مر الشيعة بعد المأمون بأدوار فيها مد وجزر، فقد تتبعهم المتوكل وأرهقهم، وقد أعدم أول شيعي لشتم أبي بكر وعمر وعائشة وهو عيسى بن جعفر بن عاصم أو أحمد بن محمد بن عاصم، صاحب خان عاصم، فضرب ألف سوط وترك في الشمس فمات ثم رمي في دجلة[١]. وفي سنة ٢٤٤/ ٨٥٨ ــ ٩ قتل يعقوب ابن اسحق السكيت، صاحب إصلاح المنطق، لتشيعه[٢]. لكن الشيعة لم يعدموا خلفاء يوافقونهم في الرأي، فقد حاول المعتضد أن يوزع سنة ٢٧٩/ ٨٩٢ منشوراً يتضمن «مناقب علي ومثالب معاوية» ولم يمنعه من ذلك إلا الثورات الزيدية التي كانت تجتاح العالم الإسلامي على اعتبار أن فيه تشجيعاً للناس على تأييدهم[٣]. واستمر هذا الاضطراب في الحكم العباسي إلى أن عمت الفوضى وصار الحكم للمتغلبين فدخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤/ ٩٤٥ وقبضوا على أزمة الأمور[٤] ليرتفع بحكمهم نجم الشيعة من جديد. ومما يلاحظ في الحكام البويهيين أنهم كانوا في الأصل من الشيعة الزيديين لا الاثنا عشرية، كما قد يتوهم، وذلك لأنهم وسائر الديلم أسلموا على يد الناصر الأطروش الزيدي[٥] سنة ٣٠١/ ٩١٣ ــ ١٤ بعد جهد طويل[٦]. وكان الزيديون منذ سنة ٢٥٠/ ٨٦٤ يحكمون طبرستان واستمروا في الحكم إلى سنة ٣٤٥/ ٩٥٦[٧] لما استولى السامانيون على ملكهم[٨]. لكن استيلاء البويهيين على بغداد حولهم عن الزيدية إلى الاثنا عشرية استقلالاً بأنفسهم واعتماداً على فرقة أخرى من الشيعة ليس لها إمام رسمي تدعو إليه، ومن هنا رأينا إعراضهم

(١) تاريخ بغداد ٧/ ٣٥٧.

(٢) كتاب الرجال للنجاشي ص ٣١٢، شذرات الذهب لابن العماد ٢/ ١٠٦.

(٣) تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٤٤.

(٤) ابن الأثير ٨/ ١٤٩، العبر ٣/ ٤١٩، تاريخ الخلفاء ص ٢٦٣، وما بعدها.

(٥) تاريخ الخلفاء ص ٣٦٧.

(٦) مروج الذهب، مصر ١٢٨٣، ٢/ ٤٣٠، ابن الأثير ٨/ ٢٦.

(٧) تاريخ الخلفاء ص ١٩٩ وراجع خلاصة تاريخ العراق للأب انستاس ماري الكرملي ص ١١٠ لتبين العلاقة بين الثورات الزيدية في طبرستان والبويهيين.

(٨) العبر ٣/ ٣٥٢.

عن إلغاء الخلافة العباسية وإعلان الخلافة العلوية[1].

وفي أيام البويهيين تأسس مركز من أهم المراكز الشيعية على الإطلاق، ونعني

---

(١) ابن الأثير ٨/ ١٤٩، العير ٣/ ١٤٩، العير ٣/ ٤٢١، وانظر في ذلك تعليلاً مفصلاً أورده البيروني في كتابه الجماهر، ص ٢٢ ــ ٢٤ إذ قال: «أن معز الدولة أحمد بن بويه كان يفرط في التشيع، وأنه أشخص من نواحي فارس أحد كبار العلويين مشتهراً بالديانة وحسن السير والصيانة، وأسرّ إليه بتبرمه بتقبيل أكمام المخانيث ــ يشير بذلك إلى المطيع ــ [ه: الطائع ح ٣٣٤ ــ ٣٦٧] وأنه إنما استحضره ليوصل الحق إلى ذويه ويسلم الملك والخلافة إلى أهليه، وأنه أولى بسياسة الأمة بحق الوراثة وما خصه الله وجمعه فيه من الفضل والعدل وحسن الطريقة.

فدعا له العلوي وشكره شكراً كثيراً ومدحه على اعتقاده في أهل بيت رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وأولاد البتول وأحمده على ما نوى من التقرب إلى الله تعالى بإنعاشهم واعزاز الدين بهم، ثم استأذنه في الإفصاح بما عنده في ذلك، فأذن له فقال:

«إن عامة الناس في الأقطار والامصار قد اعتادوا الدعوة العباسية ودانوا بدولتهم وأطاعوهم كطاعة الله والرسول ورأوهم أولى بالأمر وتزاحموا على الانقياد إلى ولاتهم، ولم يعهدوا من العلويين الناجمين غير الأسر والقتل، فاعتقدوا فيهم العصيان والكفران بالخروج على خلفاء الله وولاة الأمر. فإذا فعلت ما أضمرته وأزمعته بادهت الجمهور بما تعودوا غيره فلم ينقادوا له دفعة وحسدك من لا يمالئك في العقد على اتحاده (كذا) ذلك بك دونه. فلم تستغني في نقل الملك من قبيلة إلى أخرى عن حروب تتوالى عليك حتى تضجرك وأنا سببها، فتراني حينئذ بعين المقت والبغضة وتنطوي ــ فيما فعلت ــ إلى الندامة والحسرة فيحبط أجر ما انتدبت له من تلك الفعلة، هذا إذا رزقت في مغازيك الفلح والنصرة.

وأما إذا جرى الأمر بخلافه، فقد زال ملكك ولم يستقر بي قرار ما دمت في دار الإسلام إلى أن أتحول ــ إن نجوت بحشاشتي ــ إلى دار الحرب وعبدة الأصنام. فما الذي يدعوك إلى التعرض للحتوف والمهالك، وأنا الآن ــ حيث أسكن ــ معظم مبجل فاضل النعمة عندي تانيء ودهقان نافذ الأمر في القاصي والداني، لا ترتفع فوق يدي يد رئيس أو عامل أو أمير. فخل بيني وبين ما رزقني الله تعالى لا تهنأ به تهنّؤَك بملكك ولا تستنكف عن تقبيل كم هو أنظف وأطهر كثيراً من شفاه دسمة وثغور وسخة وأنفاس بخرة تولع ليلاً ونهاراً بتقبيلها ولست تأنف منها ولا تستقذرها(!) وسل الله عز وجل ما فيه صلاح دينك ودنياك وارتهن دعائي لك بالخير في عقباك».

فأصغى معز الدولة إلى قوله وعظم أمره في عينه وقلبه حتى هابه وبكى بين يديه وقام إليه وقبل رأسه وعينيه وصرفه إلى وطنه مكرماً معظماً ولم يتخلف عن من ينشد ما قيل بفكرة ثاقبة ويعمل عليه:

إذا كنت في نعمة فارعها   فإن المعاصي تزيل النعم

وراجع تكملة تاريخ الطبري للهمداني (ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م) بتحقيق يوسف ألبرت كنعان، بيروت ١٩٥٩، ص ١٨٢.

به النجف التي ورثت الكوفة، فقد بنيت حول مشهد الإمام علي الذي أظهره وبناه عضد الدولة (ت ٣٩٢/ ١٠٠٢) على خلاف في حقيقة كونه المرقد الحقيقي لعلي بن أبي طالب[١]. ونشأت إمـارة شـيعية اثنـا عشرية في النواحي المحيطة بالحلة وكانت ولاية شيعية كاملة[٢] ثم بنيت الحلـة سـنة ٤٩٥/ ١١٠٢[٣] وصارت مركزاً رئيساً من مراكز الشيعة أيام التتار خاصة. وكان البويهيون باعتنـاقهم التشـيع الاثنـا عشري يحاولون أن يستقلوا عن الزيديين أولاً وأن يكونوا لهم عصبية من العراقيين تحميهم وتثبت ملكهم، ومن هنا التزموا جانب التشيع الاثنا عشري وبالغوا في تلوينه بألوان صارخة. ولهذا لم يكتفـوا بإحيـاء المناسبات الشيعية وإنما زادوا ذلك مبالغة باختراع مراسيم جديدة للاحتفال بذكرى قتل الحسين لم يفطـن إليها الفاطميون الذين حكموا قبلهم ولم يعهدها الزيديون.

وبدأت في سنة ٣٥٢/ ٩٦٣ مواكب العزاء في لونها الجديد[٤] الذي وردت نظائره في التـاريخ القديم وخصوصاً في العراق، وقد تطورت فيما بعد حتى اتخذت لها طابعاً مسرحياً في أيام الصفويين كما سنرى فيما بعد. ذلك أن مراسيم العزاء الحسيني التي ظهرت أيام البويهيين كانت لهـا سـابقة إسـلامية نهض بها أبو مسلم الخراساني كما سبقت الإشارة في بداية هذا الفصل. ويبدو أن هذا الحزن الجماعي لم يكن تقليداً عربياً خالصاً بقدر ما كان عرفاً عراقياً محلياً كامناً ينتظر أن تدب فيه الحياة من جديد بفعـل الظروف المناسبة.

لقد كانت أقدم إشارة في التاريخ إلى الحزن الجماعي المنظم[٥] ــ فيما يبدو ــ هي

---

(١) وفيات الأعيان، باريس، ص ٥٨٤، الرسائل والمسائل لابن تيمية ١ ــ ٥٨ ــ ٥٩ وتاريخ البلدان العراقية لعبد الرزاق الحسنى ص ٦٠.

(٢) ابن الأثير ٩/ ٢٠٠.

(٣) معجم البلدان، مصر ١٩٠٧، ٣/ ٣٢٧ ــ ٨.

(٤) ابن الأثير ٨/ ١٨١.

(٥) فيما يتصل بالنوح الجماعي المنظم على تموز وانتقاله إلى أقطار العالم القديم الأخرى وكذا بكاء مردوخ ومراسيمه والمواكب السنوية التي كانت ترافقه، انظر المعلومات القيمة المعللة والمقارنة التي أوردها الأستاذ طه باقر في كتابه «مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة»، ط ٢، بغداد ١٣٧٥/ ١٩٥٥، ١/ ٢٢٨، ٢٥٢ ــ ٣، ٢٦٢.

تلك التي ترد في ملحمة كلكامش التي يرجع زمنها «إلى نهاية العهد المسمى في تاريخ حضارة وادي الرافدين باسم جمدة نصر (في حدود ٣٢٠٠ ق م) وإلى أوائل العصر الحضاري المسمى بعصر فجر السلالات (في حدود بداية الألف الثالث ق م)»[١]، وذلك في مخاطبة كلكامش للإلهة عشتار لما عرضت عليه الزواج: «من أجل تموز حبيب صباك قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة»[٢]. وقد شرح الأستاذ طه باقر هذه الإشارة بقوله: «يشير هذا إلى العادة القديمة الخاصة بالندب والبكاء على تموز إله الخضار والربيع حيث اعتقدوا فيه أنه كان ينزل إلى العالم الأسفل في كل خريف ويعود إلى الحياة مع بشائر الربيع»[٣]. وقد حكي لنا الدكتور حبيب ثابت قصة الاحتفال الحزين بذكرى وفاة تموز بقوله: «أما الشعراء البابليون فقد صوروه راعياً مات في زهرة شبابه، فنزلت عشتروت إلى جهنم تلاقيه وتعيد له الحياة عابرة الأبواب السبعة من مساكن الموتى. وفي اليوم الثاني من الشهر الرابع من السنة البابلية، الذي يقابل في عرفنا اليوم أول تموز، كانوا في بابل يغنون قصائد الشعراء المنظومة لذكرى موته، فدعي الشهر تموز من أجل ذلك»[٤]. وقد تطورت هذه المراسيم في العراق نفسه فوجه هذا البكاء عند البابليين إلى الإله مردوك في اليوم السابع من نيسان وذلك أثناء احتفالاتهم بأعياد رأس السنة التي كانت تستغرق اثني عشر يوماً تبدأ بأول نيسان. وكانت احتفالات هذا اليوم تتمثل في «دراما محزنة لموت الإله مردوك وصعوده إلى السماء، فالإله يجرح في هذا اليوم ويموت ويبحث الناس عنه في كل مكان مولولين وناحبين»[٥]. ويذكر الدكتور الأمين ــ الذي اقتبسنا منه هذا النص ــ أن هذه الاحتفالات وصلت إلى القبائل الهندية الأوروبية[٦] وهي إشارة تتطلب زيادة في الإيضاح. ويبدو أن هذا التقليد

---

(١) ملحمة كلكامش ترجمة الأستاذ طه باقر، وزارة الإرشاد العراقية ١٩٦٢، مقدمة المترجم من ص ١٧.

(٢) أيضاً ص ٦١.

(٣) أيضاً هامش ص ٦١.

(٤) عشتروت وأدونيس، ملحمة شعرية للدكتور حبيب ثابت، دار مجلة الأديب، بيروت ١٩٤٨ مقدمة الشاعر، ص ٢٠.

(٥) اكيتو أو أعياد رأس السنة البابلية، بحث للدكتور محمود الأمين، مجلة كلية الآداب، الجزء الخامس لسنة ١٩٦٢، ص ١٤٨.

(٦) أيضاً ص ١٣٢ ــ ١٣٣.

انتشر إلى سائر أنحاء العالم القديم ولم يقتصر على موضع معين أو على قبائل على حدتها. لقد دخل هذا التقليد الحياة الإسرائيلية على صورة بدعة كشفها الرب لبني إسرائيل لما أطّلع حزقيال نبيّ الإِسرائيليين أثناء السبي البابلي (ت ٥٧١. ق م) على «مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال، وإذا نسوة جالسات يبكين على تموز»[١]. ووصل تموز إلى مصر الفرعونية واتخذ له اسم اوزيريس[٢] وإلى اليونانية وعبر عنه بأدونيس[٣] أخذاً من الفينيقيين الذين سموه «أدون أو أدوناي» أي السيد[٤]. وكانت النساء في لبنان «تبكي كل عام موت أدونيس ويرخين شعورهن»[٥]. «ولكي يتذكرن موته، كن يزرعن على الأحواض في السطوح بقلاً وشعيراً وشمراً ويحرقن البخور فوق المذابح، وكانوا يدفنون في الهياكل تماثيل تشبه أدونيس وتقوم من القبر في اليوم الخامس لدفنها ويعيدون قيامها»[٦] وتلك تفصيلات تذكر بالمسيح وقيامته. وتأكيداً لهذه الصلة ذكر الدكتور حبيب ثابت رواية عن القديس جراسيموس (ت ٤٧٥م) «أنه كان في بيت لحم غاب قدّس على اسم أدونيس، وكان المصلون يقيمون المناحات عليه يوم ذكرى موته في المغارة التي ولد فيها السيد الناصري»[٧]. وقد لاحظ آدم متز أنه «سرى كثير مما كان يقال لإثارة العواطف في يوم جمعة الآلام عند المسيحيين إلى يوم عاشوراء»[٨] فذكر عن القمي نصّاً[٩] حروفه «إذا نظرتِ السماء حمراء، كأنها دم عبيط، ورأيتِ الشمس على الحيطان كأنها الملاحف المعصفرة، فاعلمي أن سيد الشهداء قد قتل»[١٠] دون أن يورد مثيلاً

---

(١) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر حزقيال، الاصحاح ٨ الآية ١٤.

(٢) عشتروت وأدونيس ص ٢٠.

(٣) أيضاً ص ٢٠، ٢١ وانظر أيضاً الأدب اليوناني القديم للدكتور عبد الواحد وافي، دار المعارف بمصر ص ١٣٥ ــ ١٤١ وكذلك أساطير الحب والجمال عند الأغريق للأستاذ دريني خشبة، مطبعة الرسالة في مصر، ص ٦٦ ــ ٧٥.

(٤ ــ ٦) أيضاً ص ٢٠ ــ ٢١.

(٧) أيضاً ص ١٩.

(٨ ــ ٩) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١/ ٨٢.

(١٠) انظر علل الشرائع لابن بابويه القمي، إيران ١٣٧٧، ١/ ٢١٨ في محاورة بين كميل بن زياد وامرأة يقال لها: جبلة المكية. ويبدو أن الأصل القريب الذي تقترن به هذه الإشارة بيت سليمان بن قتة (على خلاف في قراءة اسمه ونص قصيدته وعدد أبياتها) يقول فيه:

ألم تر أن الشمس أضحت مريضة   لفقد حسين والبلاد اقشعرت =

له من التراث المسيحي. ونص القمي قد ورد نظيره في سير أعلام النبلاء للذهبي (٣/ ٢١٠) لفظاً ومعنى وتضمنته عموماً ستة أخبار أخرى فيه أيضاً (ص ٢١١). وفوق هذا سجل الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣/ ١٠٧١) وابن عساكر (ت ٥٧١/ ١١٧٦) وسبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤/ ١٢٥٦) والسيوطي (ت ٩١١/ ١٥٠٥) أخباراً من هذه عن ابن سيرين (ت ١١٠/ ٧٢٨ ــ ٩) وهلال بن ذكوان والسدي (ت ١٢٨/ ٧٤٦)[١]. وأفرد سبط ابن الجوزي هذه الحمرة بفقرة خاصة ونقل تعليل جده لها وروى أخبارها عمن ذكرنا وكذا عن ابن سعد، صاحب الطبقات، (ت ٢٣٠/ ٨٤٤). غير أن الطبعات التي بين أيدينا من هذا الكتاب خلو منها ومن ترجمة مستقلة للحسن بن علي والحسين نفسه. ولا شك أن نسخة الأصل المطبوع ناقصة، وينبغي أن يتلافى هذا النقص الواضح في هذا الكتاب بالبالغ الأهمية في المباحث التاريخية.

إن هذا الوصف الذي يتصل بالمسيح في رأي آدم متز يعود القهقرى إلى أسطورة أدونيس التي يعترى الحزن لحلول أوانها المظاهر الطبيعية اعتراءه الناس حتى أنه ليبكي الحسين يوم قتله «الوحوش في الفلوات والحيتان في البحر والطير في

= (انظر مقاتل الطالبيين ص ١٢١ وهوامشها)، ولنص آخر للبيت، والقصيدة عموماً، انظر سير أعلام النبلاء ٣/ ٢١٥ وهوامشها، مروج الذهب ٢/ ٩٢، الحماسة للبحتري، مصر ١٩٢٧، ص ٣٣٩ (وهذا البيت ناقص هنا). وانظر أيضاً الكنى والألقاب ١/ ٣٧٧ الخ. ونرجح نحن صحة نص أبي الفرج بالنسبة للفظ «الشمس»، والكلام على النص ومناسبته وقائله يطول ولا تسمح به هذه العجالة. وبالنسبة للمعنى كله وورده على مصرع الحسين وأدونيس معاً، انظر العقيدة والشريعة في الإِسلام ص ٢٢٠. ومما يذكر أن الحسين قتل في العاشر من تشرين الأول سنة ٦٨٠ م في فصل يوافق هذا الوصف.

ومما يذكر أيضاً أن الأعشى (ميمون بن قيس بن جندل، ت بعد ٧/ ٦٢٨ ــ ٩) أشار إلى هذا الوقت من السنة مع ما يرافقه من حمرة في السماء فقال:

إذا احمر آفاق السماء وأعصفت	رياح الشتاء واستهلت شهورها
ترى أن قِــدري لا تزال مكانها	لذي الفروة المقرور أم يزورها

(الديوان تحقيق رودلف كيير، فينا ١٩٢٧، ص ٢٣١، البيتان الثامن والتاسع).

(١) تهذيب تاريخ ابن عساكر، دمشق ١٣٢٩ ــ ٤٩، ٤/ ٣٣٩، تذكرة الخواص، النجف ١٣٨٣/ ١٩٦٤، ص ٢٧٣، تاريخ الخلفاء، مصر ١٣٧٨/ ١٩٥٩، ص ٢٠٨ وانظر تاريخ اليعقوبي، النجف ١٣٥٨، ٢/ ٢١٨، العقد الفريد مصر ١٣٣١/ ١٩٣١، ٤/ ١٤٠.

السماء ويبكي عليه الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض ومؤمنو الجن والإنس وجميع ملائكة السموات والأرضين ورضوان ومالك وحملة العرش وتمطر المساء دماً ورماداً»[١]. ومع تشريق هذا التقليد الحزين وتغريبه، بقي في العراق عند «الحرنانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة»[٢] ودخل ضمن احتفالاتها الدينية التي منها واحد يقع في النصف من تموز ويسمى عيد البوقات و«يعني النساء المبكِّيات»[٣]. وقد شرح ابن النديم ذلك بقوله «وهو تاوز، عيد يعمل لتاوز الإله، ويبكي النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه في الرحى، ثم ذراها في الريح»[٤]. وأضاف ابن النديم إلى ذلك قوله «ولا تأكل النساء شيئاً مطحوناً في رحى بل تأكلن (كذا) حنطة مبلولة وحمصاً وتمراً أو زبيباً وما أشبه ذلك»[٥].

وكان الخرمية الذين ثاروا على العباسيين في مطلع القرن الثالث الهجري أحدث الطوائف الأجنبية التي وجدنا عندها آثاراً من هذا التقليد، فلقد ذكر عنهم أنه «كان لهم في الجاهلية نبي اسمه شروين ويفضلونه على الأنبياء ومتى ناحوا على ميت أخذوا باسمه ندبة ونياحاً تفجعاً عليه»[٦]. وذكرت مصادر أخرى أن شروين هذا كان ــ في رأي الخرمية ــ من أب زنجي وأميرة فارسية[٧].

وينبغي أن نذكّر في هذا الموضع بالسابقة الإسلامية التي سنها أبو مسلم الخراساني لما أعلن الحداد على يحيى بن زيد مدة سبعة أيام كاملة كما سبقت الإشارة إليه. ويجب أن نذكر أنه مع نهي النبي ﷺ «عن النوح» منذ أيام أُحد وقتل حمزة عمه[٨]، وشق الجيوب عليه[٩] إلغاء لهذه السنة الجاهلية، كان أول مأتم يقام على الحسين ــ فيما يذكر الذهبي رواية عن سفيان الثوري ــ من صنع يزيد بن

---

(١) علل الشرائع للقميّ ١/ ٢١٨.

(٢) الفهرست لابن النديم، مصر ١٣٤٨، ص ٢٤٢ ــ ٤٥٦.

(٣ ــ ٥) أيضاً ص ٤٤٩. ومما يذكر أن السنة عند الصائبة تبدأ في أول نيسان. كما عند سكان العراق القدماء (انظر ٤٤٧).

(٦) التبصير في الدين الاسفرايني، مصر ١٩٤٠، ص ٨٠.

(٧) الفرق بين الفرق للبغدادي، القاهرة ١٩٤٠، ص ٥٢.

(٨) سيرة ابن هشام ٣/ ٥٠.

(٩) محاضرات الراغب الأصفهاني ١٣٢٦، ٢/ ٢٣٢. وقد نقل المرحوم الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء عن الامام الصادق هذا المعنى مع استثناء الحسين منه في قوله: «البكاء والجزع كله مكروه إلا على الحسين» (الآيات البينات في قمع البدع والضلالات، النجف ١٣٤٥، ص ٣٣ س ١٥ ــ ١٦). =

معاوية! وذلك أنه بعد قتل الإمام ووفود نسائه سبايا عليه في الشام «أمر بالنساء فأدخلن على نسائه وأمر نساء آل سفيان فأقمن المأتم على الحسين ثلاثة أيام»[1]. فإن صحت هذه الواقعة كان هذا الحداد أول مأتم أقيم على الحسين[2]. ولا بد لحادث مثل هذا أن يقترن برثاء يقال في هذه المناسبة، وقد ذكر أبو الفـــرج الأصفهاني أنه «كانت الشعراء لا تقدم على ذلك مخافة من بني أمية وخشية منهم»

= وفي ما يتصل بتقاليد الحداد الجاهلية قال لبيد محاولا تهويناً والحد منها:

تمنى ابنتـــاي أن يعيش أبوهمـــا	وهـــل أنا إلا من ربيعـــة أو مُضر
إذا حانَ يوماً أن يمـــوت أبوكُما	فلا تخمشا وجهاً ولا تحلقـــا شَعَر
وقولا هو المرءُ الذي ليس جاره	مضاعاً ولا خان الصديقَ ولا غَدَر
إلى الحَول ثم اسم السّلاّم عليكما	ومن يَبْكِ حَـــوْلاً كاملاً فقد اعتذر

(شرح المفصل لابن يعيش، ه ٣/ ١٤).

وروى ابن سعد عن النبي (ص) انه خاطب النادبات على حمزة عمه بقوله: ارجعن، لا بكاءَ بعد اليوم.. ثم أصبح فنهى عن البكاءِ كأشدها ما نهى عن شيء.. (الطبقات الكبرى، ط: بيروت، ٣/ ١٨).

(١) سير أعلام النبلاء ٣/ ٢٠٤، العقد الفريد ٣/ ١٣٨ ويرد في هذا الأخير أن بنت عقيل بن أبي طالب قالت في هذا المأتم:

عيني ابكي بعبـــرة وعـــويل	واندب ــ إن ندبت ــ آل الرسول
ســـتة كلهـــم لُصـــلب عـــلي	قـــد أصيـــبوا وخمســـة لعقيـــل

فإن صحت هذه الواقعة اعتبر هذان البيتان أول شعر يرثى به الحسين. وانظر مرتبه أخرى لهذه السيدة التي يسميها الزبيري زينب في كتابه نسب قريش، مصر ١٩٥٣ م، (ص ٨٤).

(٢) وقد سبق المسعودي إلى رواية قطعة ذات ستة أبيات تبدأ بأول البيتين اللذين رويناهما في الهامش السابق وقد نسبها إلى مسلم [لعله سليمان] بن قتيبة [لعله قتة أو قبة] مولى بني هاشم (مروج الذهب ١/ ٩١) وإن كان نسب قطعة ذات ثلاثة أبيات إلى الشاعرة العلوية المذكورة (أيضاً ٢/ ٩٥).

وأشار ابن عبد ربه الأندلسي في العقد الفريد (٣/ ٢٣٥) إلى أنه «لما بكت نساء المدينة على قتلى أحد، قال النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ: لكن حمزة لا باكية له! فسمع ذلك أهل المدينة، فلم يقم لهم مأتم (بعدها) إلى اليوم [= القرن الرابع الهجري] لا ابتدأ [النساء] فيه بالبكاء على حمزة.

وقال النبي (ص) وهو يعبّر عن اعتزاز بعمه الشهيد:

لولا أن يشُقَّ على صفيّة ما دفنتُه حتى يُحْشرَ من حواصل الطير وبطون السباع. وهكذا كان عمر بن الخطّاب معتزّاً بشهادة أخيه زيد في اليمـــامة وكان يقول: «ما هبت الصبا [من اليمـــامة] إلا وجدت نسيم زيد (أيضاً). وبالنسبة لمصعب بن الزبير ووضعه بإزاء الحسين في الحزن على شهادته انظر إلى إشارة سبط ابن التعاويذي الشاعر (محمد بن عبد الله، ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) إلى زيارة أهل السنة لقبر رمزي بني له في الكرخ، (ديوانه بتحقيق مرجوليوث، مصر ١٩٠٣م، قصيدة ١٢٣، ص ٢١٤).

(مقاتل الطالبين ص ١٢٢). ولا بد أن نذكر أن القصيدة الوحيدة التي قيلت في هذا الموضـــوع نظمـــت معاصرة لحصار الأمويين لعبد الله بن الزبير وخشية من أن يكون مصيره كمصير الحسين بـــن علـــي (انظر الهامش ١٠، ص ٤٠). ومما يكمل هذا المعنى أن المصنفين ذكروا أشعاراً في هذا المجال نسبوها إلى الجن مما يزيد في إبراز عامل الخوف الذي أشرنا إليه وينفي بالتالي خبر هذا المأتم الأموي[١].

وإذا صح هذا التسلسل التاريخي الذي تتبعناه فربما جاز لباحث أن يعقد صلة، ولو فرضية بـــين عناصر الاحتفال بذكرى شهادة الحسين والتقاليد القديمة في العالم القديم بأسره، ولا سيما في العراق، وقد دبت فيها الحياة من جديد حين تهيأت الظروف لذلك وخاصة أن الشعور بعظم المأساة كان ما يزال حيـــاً في ضمير المسلمين. وقد كان من عمق هذا الشعور الموجه إلى الحسين بالـــذات أن أهـــل الســـنة لـــم يستطيعوا المضي في الاحتفال الذي بدأ سنة ٣٨٩/ ٩٩٩ بذكرى قتل مصعب بن الزبير وزيارة قبره في مسكن[٢] منافسة ومعارضة للاحتفال الشيعي بذكرى الحسين وزيارة قبره في هذه المناسبة. بل إنه لمـــن أعجب العجب أن تهمل ذكرى شهادة حمزة بن عبد المطلب الذي مثّل به الأمويون بعد قتله في أحد غير أن العامل السياسي وتوجه الدعوة الشيعية إلى أبناء علي ركزت الدعوة على أسمائهم، وكثرة الضـــحايا منهم والفواجع التي أحاطت بشهاداتهم غلبت على ما سواها من ذلك.

وساعد البويهيون على إظهار تقليد شيعي صارخ آخر هو التنفيس عما في صدورهم من غـــيظ حبيس تراكم بفعل الاضطهاد المستمر كان أقربه عهداً ما سامهم

---

(١) انظر مثلاً تذكرة الخواص ص ٢٦٩، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار لابن عربي، مصر ١٣٢٤، ١٩٠٦ ٢/ ١٣٨، تهذيب تاريخ ابن عساكر ٤/ ٣٤١ ــ ٢، تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٠٨. ومما يذكر أن نوح الجن وأشعارهم يتصلان بأم سلمة التي لاحظ ابن عساكر أنها توفت قبل وقعة الطف بثلاث سنين (التهذيب ٤/ ٣٤١) مما يخرج بهذه الأشعار من التاريخية إلى التنفيس الاجتماعي في أوقات الاضطهاد. ومع صحة هذا الفرض ذكر اليعقوبي معاصرة أم سلمة لقتل الحسين (التاريخ ٢/ ٢١٨) وذكر الذهبي أنها ماتت «في دولة يزيد» (دول الإسلام، حيدر أباد ١٣٦٤ ــ ٥، ١/ ٣٠، حوادث سنة ٦١).

(٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ١/ ٩١ عن كتاب الوزراء.

المتوكل به من خسف وما تجاوز به على إمامهم الحسين من هدم قبره وحرثه وزرعه ومنعه الناس من زيارته، وأبعده ما نال علياً من لعن عام فرضه الأمويون خمسين سنة كاملة أيام معاوية ويزيد ومعاوية الثاني ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك حتى رفعه عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩/ ٧١٨[١]. وهكذا وجدت الحمم لها موضعاً رخواً فانفجرت على هيئة بركان من الغضب أيام البويهيين على صورة من لعن خصوم الشعية التاريخيين واتخذت لها قالب كتابات علنية على الحيطان[٢]. وأدى هذا الانفجار العاطفي إلى رد فعل معاكس من أهل السنة فكان أن عادت سياسة معاوية من جديد سنة ٤٢٢/ ١٠٣١[٣] وأحرقت قبور العلويين والبويهيين والعباسيين من أوليائهم[٤] سنة ٤٢٣/ ١٠٣٢. واستمرت هذه السَّورة من العاطفة المخربة من الجانبين فأدت إلى تمكن الحكم البويهي الأجنبي من البلاد إلى حين. ولما تفاقمت الحال أرسل الخليفة العباسي القائم بأمر الله، بمساعدة وزيره أبي الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيري[٥] (ق ٤٥١/ ١٠٥٩) إلى السلاجقة يطلب إليهم طرد البويهيين من العراق خوفاً من سقوط الدولة العباسية على يد جارتها اللدود الدولة الفاطمية. وتم الأمر للخليفة سنة ٤٤٧/ ١٠٥٦ فاحتل الجيش السلجوقي بغداد[٦] وانقلبت الآية وعادت الأمور على الشيعة. وكانت فاتحة المصائب إعدام شيخهم ونهب دار متكلمهم أبي جعفر الطوسي وإحراق خزانة كتبه وفراره إلى النجف[٧] ولولا مسالمة الشيعة للجيش السلجوقي أثناء دخوله بغداد لكان من الممكن أن تحدث أمور جسام[٨]. ولما رأى الشيعة ما نزل بهم انعكس ضيقهم على صورة انقلاب قام به

---

(١) مروج الذهب ٢/ ١٦٧.

(٢) ابن الأثير ٨/ ١٨١.

(٣) تاريخ اليافعي ص ٢٠٢.

(٤) ابن الأثير ٩/ ١٩٩.

(٥) انظر وفيات الأعيان، طبعة رفاعي، ٢/ ١٠٦، وبالنسبة لمساعدة البساسيري على استدعاء السلاجقة انظر المقريزي، الخطط ٤/ ٢٠٣.

(٦) تاريخ الدولة السلجوقية لعلي بن ناصر الحسيني، لاهور ١٩٣٣، ص ١٧.

(٧) البداية والنهاية ١٢/ ٦٨.

(٨) ابن الأثير ٩/ ٢١١، حوادث سنة ٤٧٧/ ١٠٨٤ ــ ٨٥.

البساسيري نفسه سنة ٤٥٠/ ١٠٥٨[١] وكان حليف آل مزيد من شيعة الحلة وصهرهم[٢] غير أن الحركة فشلت فشلاً عاد على الشيعة بضرر بليغ إبان دولة السلاجقة وكان من أمثلة لعن الشيعة على منابر خراسان سنة ٤٥٦/ ١٠٦٣[٣] وتعدى الأمر كل الحدود حتى شمل الاعتداء والأذى قبر الحسين من جديد سنة ٤٨٩/ ١٠٩٥[٤].

ولما استعاد العباسيون السلطة من السلاجقة دار دولاب السياسة من جديد لصالح الشيعة حتى لقد زعم أن الخليفة الناصر (ح ٥٧٥ ــ ٦٢٢/ ١١٨٠ ــ ١٢٢٥) كان يتشيع[٥]. يضاف إلى هذا أن الشيعة جعلوا يتنفسون في أيامه بحيث جعل شعراؤهم «ينظمون الشعر في ثلب الصحابة وتهجين من يحبهم»[٦] وكان من سخط العامة على واحد منهم هو أبو السعادات بن قرايا[٧] أن قتلوه وأغرقوه ثم جروه على وجهه في الأسواق[٨]، وكان ذلك في سنة ٥٧٣/ ١١٧ ــ ٨[٩]. وقتل شيعي آخر سنة ٥٨٣/ ١١٨٣ ــ ٤ فقرن ابن كثير قتله «بذل الرافضة»[١٠] وذلك يعني أن حريتهم كانت متوفرة. وكان من تمام ذلك أن الناصر استوزر وزيراً علوياً ولكن لم يلبث أن قبض عليه خوف ادعائه الخلافة[١١]. وبموت الناصر سنة

---

(١) تاريخ الدولة السلجوقية ص ١٨ ــ ١٩ وفيات الأعيان، طبعة رفاعي ٢/ ١٠٦ ــ ١٠٩ وقد خلف البساسيرى المشهد الذي بناه في سامراء دليلاً على الوسيلة التي انتهجها من نصرة التشيع، انظر البداية والنهاية ١٣/ ١٥٩.

(٢) البداية والنهاية ١٢/ ٧٧. حوادث سنة ٤٥٠/ ١٠٥٨.

(٣) ابن الأثير ٩/ ١١.

(٤) البداية والنهاية ١٢/ ١٥٢.

(٥) تاريخ الخلفاء ص ٢٩٩، تاريخ أبي الفداء ٣/ ١٤٢، ١٤٣.

(٦ ــ ٧) البداية والنهاية ١٢/ ٣٠٠، حوادث سنة ٥٧٣/ ١١٧٦ ــ ٧٧.

(٨) المنتظم لابن الجوزي ١٠/ ٢٨٥.

(٩) ذكر ابن الجوزي هذه الحادثة في أخبار سنة ٥٧٤ هـ/ ١١٧٨ ــ ٩م، وعلق عليها بأن الشيعة «صاروا أذل من اليهود» (المنتظم ١٠/ ٢٨٦).

(١٠) ذكر الذهبي أن سنة ٥٨٢ اقترنت «بفتنة هائلة ببغداد بين أهل السنة والرافضة» وأن سنة ٥٨٣ كانت مقتل أستاذ الدار مجد الدين بن الصاحب الذي وصفه بأنه كان «ظلوماً سفاكاً للدماء رافضياً» (دول الإسلام ٢/ ٦٨).

(١١) البداية والنهاية ١٣/ ٣٤ حوادث سنة ٥٩٩/ ١٢٠٢ ــ ٣.

٦٢٢/ ١٢٢٥ عاد الضعف يدب في جسم الدولة العباسية حتى جاء التتار في حملة استطلاعية سنة ٦٣٤/ ١٢٣٦ ــ ٧، فحاصروا اربل وفتحوها ثم تركوها[١] ثم في سنة ٦٤٣/ ١٢٤٥ فانكسروا[٢]. وعادوا بعد اثنتي عشرة سنة ليطوحوا بالدولة العباسية الهرمة ويأتوا على بنيانها من القواعد.

أما قصة فتح بغداد فإنها ــ وإن كانت نتيجة طبيعية لزحف التتار وقضائهم على الإمارات ابتداء من تركستان إلى العراق ــ ألقى التعصب المعهود بين أهل السنة والشيعة وزره على الشيعة في شخص محمد بن أحمد بن العلقمي الوزير الشيعي للخليفة المستعصم (ت ٦٥٦ ــ ١٢٥٨) على مقولة أنه كاتب التتار يدعوهم إلى نصرة الشيعة وإنقاذهم من براثن أهل السنة[٣] وبخاصة أن ابن الخليفة نفسه كان يقود بنفسه حملة نهب الشيعة في جانب الكرخ سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦ وتعرض فيها لقرابات الوزير[٤]. وقد قيل: إن أهل الحلة فعلوا ذلك أيضاً للسبب عينه[٥]، وكانوا سنة ٥٨٨/ ١٩٢٩ اتهموا بمكاتبتهم السلطان محمد شاه، وتحريضهم له على حصار بغداد[٦] فقتل منهم أربعة آلاف وأخرج الباقون منها[٧].

ومهما يكن من شيء فقد ألقى ابن الأثير، وقد عاصر بداية زحف التتار وتوفي قبل فتح بغداد بربع قرن، اللوم على الناصر لدين الله العباسي (ت ٦٢٢/ ١٢٢٥)[٨] وعلل أبو الفداء ذلك «بسبب ما كان بينه (الناصر) وبين خوارزم شاه محمد بن تكش من العداوة ليشغل خوارزم شاه بهم عن قصد العراق»[٩]. وفي هذا المجال ذكر أبو شامة المقدسي في كتابه تراجم رجال القرنين (ص ١٢٢) أن خوارزم شاه المذكور «قصد العراق في أربعمائة ألف ووصل إلى همدان يريد بغداد.. ولما نزل

---

(١) البداية والنهاية ١٣/ ١٤٥، دول الإسلام للذهبي ٢/ ١٠٤.

(٢) أيضاً ١٣/ ١٦٦.

(٣ ــ ٤) ابن خلدون ٣/ ٥٣٧، البداية والنهاية ١٣/ ١٩٦، وقد روى ابن الطقطقى أن العامة من أهل بغداد أطلقوا على الأمير اسم أبي بكر لأنه قاد حركة لنهب الشيعة وكان اسمه أبا العباس أحمد (الفخري ص ٢٩٥).

(٥ ــ ٧) البداية والنهاية ١٢/ ٤٦.

(٨) ابن الأثير ١٢/ ١٧٠، انظر ابن خلدون ٣/ ٥٣٥.

(٩) تاريخ أبي الفداء ٣/ ١٤٣.

همدان كان في عسكره سبعون ألفا من الخَطا [الصينيين]؛ فكاتب العلقمي ــ يعني وزير بغداد ــ عساكره ووعدهم بالبلاد [الخوارزمية]، فاتفقوا مع الخُطا على قتله وبعث إليهم العلقمي بالأموال والخيول والخلع سرّاً، فكان ذلك سبباً لوهنه» [حوادث سنة ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م]. وانتهى أمر خوارزم شاه إلى العودة إلى بلاده شرقاً، فوصل مرو وهناك «التقى في طريقه الخيل والخلع والكتب المنفذة إلى الخطا، فلم يمكنه الرجوع لفساد عسكره» (أيضاً). فإذا صحّ هذا الحادث كانت هذه المكاتبة، التي تمّت بالاتفاق مع الخليفة الناصر طبعاً، ما يمكن أن توصف بالمخامرة. لكنها لم تكن على احتلال دار الخلافة. ثم تحوّل التفسير من ذلك المنطلق، من الاسترضاء وضرب الأعداء بعضهم ببعض بنجاح، إلى النبز بالخيانة وبيع الأوطان. وقد تطرّق الدكتور علي حسين الخربوطلي إلى وقائع المخامرة والصدام بين المغول والخوارزميين فقال في كتابه «غروب الخلافة الإسلامية» (ط: مطبعة التقدم بالقاهرة، دون تاريخ، ص ١٣٦) ما يلي: «ويتّهم بعض المؤرخين الخليفة الناصر بأنه حرّض المغول على الهجوم على مملكة خوارزم حتى يشغل قطب الدين [تكش] عن الهجوم على العراق وقد يكون هذا الاتهام حقيقة واقعة؛ فقد اعتاد العباسيون الاستعانة بالعناصر الأجنبية، فقد استعانوا ببني بويه الفرس ليخلّصوهم من الأتراك، واستعانوا بطغرل بك السلجوقي ضد البساسيري داعية الفاطميين، وتناسى الخليفة أن المغول ليسوا مسلمين، وظنّ أنّ بُعد بلاد المغول عن العراق يكفيه شرّهم» وأضاف إلى ذلك تعليله للصدام المحتوم الذي كان ينبغي أن يقع بين المغول ودولة خوارزم شاه بأن الدولتين اتسعتا حتى تلامست حدودهما، فكان لا بد من الاحتكاك ثم القتال» وأشار إلى انطلاق المغول من الصين واجتياحهم الأقطار الإسلامية في اتجاه الغرب واستيلائهم على بُخارَى وسمرقند وبلاد ما وراء النهر ونيسابور والريّ وهمدان وأذربيجان وجرجان وأرمينية. فلماذا كان عليهم أن يتوقفوا عند الحدود العراقية وكل الظروف تشجعهم على مزيد من الفتح. والحق أنهم ــ بعد فتح العراق اتجهوا إلى الشام، ولولا توقّفهم هناك على يد الأمير قطز لاستمروا في الزحف على مصر وربما احتلُّوا شمال أفريقية كله.

مهما يكن الأمر، فقد برأ المؤرخان البغداديان ابن الطقطقى[1] وابن الفوطى

---

(١) الفخري ص ٢٩٩.

الشيعة من هذه الوصمة[١] بتبرئة الوزير وإلقاء اللوم كله على الخليفة المستعصم وحاشيته. يضاف إلى هذا أن التتار، لما هجموا على بغداد، لم يفرقوا في المجزرة بين سني وشيعي وإنما أمّنوا النصارى وبعض التجار ومن توسموا فيه الإخلاص في خدمتهم[٢]. ولقد زعم ابن خلدون أن المكاتبة حصلت على يد ابن الصلايا العلوي[٣] وقد قتله هولاكو لما قصده ليقرر رحاله[٤]، وقتل كذلك نقيب العلويين شرف الدين ابن طاووس، وهو حِلِيٌّ[٥]. فلو كان في الأمر اتّفاق سابق لسلم الشيعة ولكن احتراقهم بالنار يدحض التهمة الملفقة[٦]. ثم أن أهل الحلة قد اشتروا دماءهم بالمال وكان غالب أهلها فروا، هم وغيرهم من سكان المدن الأخرى إلى البطائح[٧]. وذكر الشيخ عباس القمي في الكني والألقاب (١/ ١٩٣) ان هذا الاتفاق ثم

---

(١) الحوادث الجامعة ص ٣١٨. ومما ينبغي أن يذكر أن كلا ابن كثير الشامي وابن خلدون المغربي ناقض نفسه في هذا المجال فبينما اتهم ابن كثير الوزير الشيعي بمخامرة التتار في الجزء الثامن ص ٢٠١، وجدناه قبل ذلك بقليل يحمل الخليفة هذه المسؤولية وذلك بإهمال نصائح الوزير نفسه بإرسال هدية مناسبة إلى التتار تجنباً لزحفهم على بغداد (انظر ٨/ ٢٠٠). أما ابن خلدون فقد ألقى اللوم في أمر ضعف الدولة العباسية وقلة جيشها على ابن العلقمي في أثناء عرضه لدول التتار (العبر ٥/ ٥٤٢) ولكنه اعتبر الخليفة مسؤولاً لما عرض لسقوط الدولة العباسية (العبر ٣/ ٥٣٧)، وينبغي أن نذكر رأي الدكتور مصطفى جواد في هذه المسألة، وهو يزيد على ما أوردناه بأن نصير الدين الطوسي اتهم بالمخامرة ظلماً كما كان الأمر مع العلقمي. (انظر محاضرته في الاحتفال بذكرى نصير الدين الطوسي الذي عقد في طهران بين ٢٦ أيار و٢ حزيران ١٩٥٦، بعنوان اهتمام نصير الدين الطوسي بإحياء الثقافة الإسلامية أيام المغول، في «يادنامه خواجه نصير الدين طوسي»، تحرير ذبيح الله صفا، طهران ١٣٣٦هـ ش/ ١٩٥٧، ص ٨٦ ــ ١١٥ وخصوصاً ص ٩٣ ــ ٩٧).

(٢) هم الوزيران ابن العلقمي، وابن الدامغاني صاحب الديوان، وحاجب الباب ابن الدوامي «الحوادث الجامعة ص ٣٢٩ ــ ٣٠، البداية والنهاية ١٣/ ٢٠٢».

(٣) العبر ٣/ ٥٣٦، ٥/ ٥٤٢، ذكره دونالدسون في عقيدة الشيعة (ص ٥٣) نقلاً عن هوار (٣/ ١١٤ ــ ١٥) وهذا الأخير لم يأت بشيء بل اعتمد على تاريخ وصاف (ص ٥٧ ــ ٥٨، ٥٣ ــ ٥٤) وأبي الفداء ٣/ ٢٠٢ وكلها أقوال ترد.

(٤) الحوادث الجامعة ص ٢٣٦ ويذكر أبو الفداء أنه قصد هولاكو بعد فتح بغداد بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل وأن هذا الأخير وشى به فقتل (٣/ ٢٠٦).

(٥) الحوادث الجامعة ص ٣٢٩.

(٦) مما يذكر أن ابن كثير قارن بين ابن العلقمي وابن الفرات (ق ٣١٢/ ٩٢٤) الذي وزر للمقتدر ثلاثاً ليظهر خيانة الأول وإخلاص الثاني (البداية والنهاية ١٣/ ٢١٢) وفاته أن ابن الفرات قد اتهم أيضاً بمخامرة ابن أبي الساج الداعي للزيديين ضد الخليفة المقتدر، راجع معجم الأدباء ٢/ ١٥٠ ــ ٥٢.

(٧) الحوادث الجامعة ص ٣٣٠.

على أيدي مجد الدين بن طاووس وسديد الدين الحلي وابن أبي العز وذلك أثناء حصار بغداد وقبل قتل الخليفة وغيره من الحاشية والأعلام!

ولا يعنينا من هذا كله الا أن تغلب التتار أضاف حلقة جديدة إلى الصراع المحلى بين الشيعة وأهل السنة وأنه دخل في سلسلة التبادل بين اتخاذ الحكومات المتوالية هذا الجانب مرة وذلك الجانب مرة تمكيناً لأنفسهم وضماناً لسلطانهم وضرباً لنصف الأمة بالنصف الآخر. وقد كان تغلب التتار إلى هذا كله فاتحة الاتصال المباشر بين التصوف الذي شجعه التتار وبين التشيع الذي تنفس الصعداء لخلاصه من الظروف الحرجة التي كان يمر بها وسيمر بنا البيان[١].

بقي أن نذكر أن أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي كانت تتبنى التشيع عقيدة، فعلاوة على النجف وكربلاء وقم والمدائن والكرخ من بغداد والعراق عموما[٢] وكذا مصر والشام أيام الفاطميين وأجزاء من طبرستان، كانت حلب ظاهرة التشيع وظلت كذلك حتى بعد أن استولى عليها صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٧٠/ ١١٧٤ ـ ٥[٣] ويحدثنا ابن كثير أيضاً أن أمير خوزستان، وكانت الحلة داخلة في إقطاعه كان غاليا في التشيع[٤]، وأن صاحب مازندران الذي زار الخليفة الناصر، كان إمامياً[٥]. ومن المستحب أن نذكر أن كلاً من هذه المراكز سيكون له دوره في إنشاء الفرق والتقرب من التصوف كما سنرى في الفصول التالية.

أما بعد فهذا اطار سياسي مجمل كل الإجمال لئلا يخرج الكتاب عن شرطه وسنجد التفصيل في موضعه المناسب.

---

(١) بالنسبة للفتن التي قامت بين الشيعة وأهل السنة ابان العصر السلجوقي، انظر تاريخ العراق في العصر السلجوقي للدكتور حسين أمين، بغداد ١٩٦٥، ملحق رقم ٤٠، ص ٤٢٨ ــ ٢٩.

(٢) البداية النهاية ١٣/ ٧.

(٣) أيضاً ١٢/ ٢٨٩.

(٤) أيضاً ١٣/ ٤٥ حوادث سنة ٦٠١/ ١٢٠٤/ ٥٨.

(٥) تاريخ الخلفاء ص ٢٩٧.

٢ ــ الجانب العقلي:

انتهى بغيبة المهدي السباق بين الشيعة في إنشاء الفرق وساعد على ذلك أن الحسن العسكري لم يعقب غير مهديهم فانصرفوا إلى جمع تراثهم وتنظيمه على الأساس الاثنا عشري الذي استقر أخيراً بتحدد عدد الأئمة بهذا الرقم. وكان الأمر بالنسبة للفاطميين مثل ذلك من الاستقرار بعد أن قامت لهم دولة في المغرب ثم في مصر.

لقد كان إقرار التشيع الاثنا عشري وصبه في قالب ثابت من الصعوبة بمكان، فلقد كان التشيع يستغرق خليطا متنافرا من الناس ومتناقضا لعله لم يجتمع له مثيل في أية طائفة أخرى في الدنيا.

قال ابن زينب (محمد بن إبراهيم الكاتب النعماني) تلميذ الكليني (محمد بن يعقوب، ت ٣٢٩/ ٩٣٩):

«وأكثر من دخل في هذه المذاهب [الشيعة] إنما دخله على أحوال؛ فمنهم من دخله بغير روية ولا علم، فلما اعترضه يسير الشبهة تاه ....

ومنهم من أراده طلبا للدنيا وحطامها، فلما أماله الغواة والدنياويون [كذا] إليها مال مؤثراً لها على الدنيا.. من غير اعتقاد للحق ولا إخلاص فيه.. ومنهم من دان به على ضعف من إيمانه ووهن من نفسه بصحة ما نطق به، فلما وقعت هذه المحنة [طول غيبة المهدي] التي آذننا أولياء الله بها منذ ثلثمائة سنة، تحير وتوقف»[١].

ومن حق ابن زينب علينا أن ننقل له حديثاً رواه عن جعفر الصادق قال فيه: «من دخل في هذا الدين بالرجال، أخرجه منه الرجال ــ كما أدخلوه فيه ــ ومن دخل فيه بالكتاب والسنة، زالت الجبال قبل أن يزول...»[٢].

وقال إخوان الصفا الذين كتبوا رسائلهم في حدود سنة ٣٥٢/ ٩٦٣: «اعلم، يا أخي، بأن في الناس طائفة من أهل ملتنا مقرّون بفضلنا وفضل أهل بيتنا،

(١، ٢) الغيبة، ط، قم، ص ٥.

ولكنهم جاهلون بعلومنا غافلون عن أسرارنا وحكمتنا. فمن ذلك أنهم يجحدون وجودنا وينكرون بقاءنـــا، ومع هذا فإنهم يزرون بشيعتنا المقرين بوجودنا ...

واعلم بأن أحد الأسباب في ذلك هو أن قوما من أشرار الناس جعلوا التشيع ســترا لهــم عمــا يحذرون من الآمرين عليهم بالمعروف والناهين لهم عن المنكر فيما يفعلون، وذلك أنهــم يركبـــون كـــل محظور ويتركون كل مأمور، وإذا نهوا عن المنكر فعلوا بارزاً بإظهار التشيع واستعاذوا بالعلوية علـــى من ينكر عليهم أو ينهاهم عن منكرٍ فعلوه. ولبئس ما كانوا يعملون.

ومن الناس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منا ويسمون أنفسهم العلوية، وما هم من العلويين ولكنهم من أسفل السافلين. لا يعرفون من اسمنا إلا نسبة الأجساد ولا من القرآن إلا اســـمه ولا من الإسلام إلا رسمه، لا علماً يتعلمون ولا فقهاً يدرون ولا صلاة يقيمون ولا زكاة يؤدون ولا البيت يحجون ولا جهاداً يؤدون ولا حراماً يجتنبون ولا عن منكر ينتهون، وكل قبيح يركبون ولا يتوبـــون ولا هم يذكرون. ومع هذا كله على الناس يستطيلون وإليهم يتبغضون ومن شيعتنا ينفرون، فهم أبعد الناس من أهل ملتنا وأعدى الناس لشيعتنا ...

ومن الناس طائفة قد جعلت التشيع مكسباً لها، مثل النائحة والقصاص، لا يعرفون من التشيع إلا التبري [التبرّؤ] والشتم والطعن واللعنة والبكاء مع النائحة وحب المتدينين بالتشيع وترك طلب العلم وتعلم القرآن والتفقه في الدين. وجعلوا شعارهم لزوم المشاهدة وزيارة القبور كالنساء الثواكل يبكون على فقدان أجسادنا وهم بالبكاء على نفوسهم أولى.

ومن الشيعة من يقول: ان الأئمة يسمعون النداء ويجيبون الدعاء، ولا يدرون حقيقة ما يقـــرون وصحة ما يعتقدون. ومنهم من يقول: ان الامام المنتظر مختف من خوف المخالفين[1] كلا، بل هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفهم وهم له منكرون ...».

---

(١) رسائل إخوان الصفا ٤/ ١٩٨ ــ ٩. وظاهر من الفقرة الأخيرة انهم يعرضون بالمهدية الاثنا عشرية في وقت كان عصيباً على معتنقيها.

ونقل الكشي (أبو عمر محمد بن عمر بن عبد العزيز المتوفَّى في النصف الثـاني مـن القـرن الرابع/ العاشر) في الفصل الذي عقده لأبي الخطاب الأسدي الغالي عن جعفر الصادق، انه قـال: «مـا أنزل الله سبحانه آية في المنافقين إلا وهي في من ينتحل التشيع»[١].

غير أن الجامع بين ذلك كله كان تفضيل علي والروحانية التي أسبغت على الأئمة ثم المهديـة. أما ما عدا ذلك فقد كان شيئاً فريداً حقا: كان أصحاب أبي الخطاب ما يزالون يكونون فريقا من الشيعة[٢]. وكان النصيرية معاصرين لهذه الحركة، وهم من الغلاة أيضاً. يضاف إليهم المفوضة والمخمسة والذمية والغرابية الذين كونوا العلي آلهية فيما بعد. وفي مقابل هؤلاء الغلاة كان أهل قم مبالغين في النفور مـن الغلو وبلغ من حماسهم في ذلك أنّهم اعتبروا نفي السهو عن النبي غلواً[٣]، وانهم منذ سـنة ٢٥٥/ ٨٦٩ أخرجوا كثيراً من زملائهم من مدينتهم بسبب الغلو[٤] وكان بين هؤلاء وأولئك قوم ينتحلون المهديات مع الاعتراف لهم بالتشيع، وكان منهم الناووسية الذين ينتظرون جعفراً الصادق[٥] والواقفة الذين ينتظـرون موسى بن جعفر[٦] وكان منهم إلى ذلك من يقول بالتناسخ كأبي بكر بن الفـلاس[٧] وبـالجبر والتشـبيه كمحمد بن جعفر الأسدي (ت ٣١٢/ ٩٢٤ ــ ٥) ومحمد بن أحمد البصري الملقب بالمفجع[٨] بل وقـوم يتخذون الفلسفة كالحسن بن موسى النوبختي[٩] (ت

---

(١) رجال الكشي، نشر مؤسسة الأعلمي ــ بعناية السيد أحمد الحسيني، بلا تاريخ ص ٢٥٤.

(٢) انظر الفهرست للطوسي الذي يورد لإبراهيم بن أبي حفص الكاتب، من أصحاب الحسن العسكري، كتاباً في الرد على أصحاب أبي الخطاب، ص ١٠، وانظر النجاشي ص ٢٤٧ الذي أورد لمحمد بن عبد الله بن مهران الكرخي الغالي كتاب مناقب أبي الخطاب.

(٣) راجع منتهى المقال ص ١٢.

(٤) انظر النجاشي ص ١٣٢ حول إخراج سهل بن أياد الأدمي من قم وكان قد كاتب الحسن العسكري سنة ٢٥٥/ ٨٦٩ وكذلك محمد بن علي القرشي (ص ٢٣٤) وضعفوا محمد بن موسى السمان (ص ٢٣٩) وكادوا يقتلون محمد بن أورمة (ص ٢٣١).

(٥) فرق الشيعة اسطنبول ١٩٣١، ص ٥٧٨.

(٦) أيضاً ٦٨، مقالات الإسلاميين ص ١/ ١٠٠.

(٧) نشوار المحاضرة ٨/ ١٤٧.

(٨) النجاشي ص ٢٦٤، انظر ترجمته في فهرست ابن النديم، ليبتزج، ص ٨٣.

(٩) فهرست الطوسي ص ٩٨.

نحو ٣٠٠/ ٩١٢ ــ ١٣).

وكان الشيعة في أصول الفقه منقسمين الانقسام نفسه، فمع أنهم أعداء القياس التقليديون[١] بوصفه جرأة من الفقيه على ما لا يجوز له فكتبوا في رده كتباً[٢] إلا أن رجالاً منهم كمحمد بن الكاتب الاسكافي[٣] وغيره[٤] كانوا يعملون به. وكان المفروض أن تكفيهم الأخبار الكثيرة الواردة عن الأئمة في النهي عن اللجوء إلى الاجتهاد نفسه[٥]. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري اتفاق الشيعة «بأجمعها بنفي اجتهاد الرأي في الأحكام»[٦] إلا أن بعضهم عمل به أولاً[٧] ثم ساد فيما بعد حتى ظهر الاخبارية في القرن الحادي عشر ليثوروا عليه من جديد.

وكان مدى الاختلاف من السعة بحيث كان الشيعة يختلفون في نص الأذان نفسه وكان المفوضة يزيدون فيه الشهادة لعلي بالولاية[٨]. ولم ينته الأمر عند هذا

---

(١) الكشي ص ١٢٤ ــ ٢٥، مقالات الإسلاميين ١/ ١١٨.

(٢) راجع النجاشي في ترجمة يحيى العلوي ص ٣٠٩ والطوسي ص ٢٨٧، وعبد الله الزبيري ص ١٥٣ وراجع الكشي: ترجمة علي القرشي، ص ١٩٠ الخ.

(٣) راجع فهرست الطوسي ص ٢٦٧ ــ ٦٨، النجاشي ص ٢٧٣، ٢٧٥، معالم العلماء لابن شهراشوب ص ٨٧.

(٤) مقالات الإسلاميين ١/ ١١٨ ــ ١١٩.

(٥) انظر أصول الكافي، طهران ١٣٨١، كتاب فضل العلم، الحديث ١٧.. ١/ ٥٧ حيث يذكر عن سماعة بن مهران أنه قال لموسى بن جعفر: «اصلحك الله، أنا نجتمع فنتذاكر بما عندنا فلا يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض وعندنا ما يشبهه. فنقيس على أحسنه؟ فقال: ما لكم وللقياس؟ إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس. ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فها ــ وأهوى بيده على فيه».

(٦) مقالات الإسلاميين ١/ ١١٩ وانظر أصول الكافي، طهران ١٣٨١، ١/ ٤٢ حيث ورد نهي الصادق أحد أتباعه عن ذلك بقول: إياك أن تفتي الناس برأيك.

(٧) انظر النجاشي ص ١٥٣ في ترجمة عبد الله بن الزبيري الذي رد على كلا أصحاب الاجتهاد والقياس، وانظر أيضاً معالم العلماء لابن شهراشوب في ذكر إسماعيل النوبختي (طبع النجف ١٩٦١، ص ٨ ــ ٩) وبالنسبة للنهي عن القياس خاصة انظر أصول الكافي، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس ففيه كفاية لجلاء هذه النقطة.

(٨) شرح اللمعة الدمشقية للعاملي، ١/ ٧٠. ويذكر السيوطي أن القرامطة الذين ظهروا سنة ٢٧١/ ٨٨٤ ــ ٥ كانوا يزيدون في آذانهم أيضاً، تاريخ الخلفاء، ص ٢٤٤ أما هذه الزيادات فقد =

الحد بل تجاوزه إلى الاختلاف في القرآن فكان منهم من يرى أنه نقص[١]، وكان الأخذ والرد بينهم قائما على قدم وساق[٢]. ثم أن فريقا من شيوخ متكلميهم تبنوا طريقة المعتزلة وأصولهم مع التنافر الواضح بين المذهب العقلي التعليلي الذي دان به المعتزلة والأساس الروحي الذي يعتمد على التسليم بما يــرد عــن الإمام والطاعة العمياء له[٣] الذي قام عليه التشيع في جوهره. ولقد نص أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤/ ٩٣٥ ــ ٦) على فرقة من متكلمي الشيعة سماهم «القائلون بالاعتزال والإمامة»[٤]. ولما اســتقر أمــر التشيع على الاستناد على المهدية الدائرة حول محمد بن الحسن الإمام الثاني عشر وظهر كتاب الكافي في أصول الدين قبل بداية الغيبة الكبرى (سنة ٣٢٩/ ٩٤٠ ــ ١)، وهي سنة وفاة جامع الكتاب، لــم يــنهج الشيعة منهج أهل السنة من تسجيل الصحاح من الأحاديث وإنما اختاروا أن يكدسوا كل ما طرق سمعهم فيما عدا الصريح منه في التأليه والحلول. ومن هنا وجدنا في هذا الكتاب

= ذكرها المقريزي في كتابه اتعاظ الحنفاء، مصر ١٩٤٨، (ص ٢٠٧) ويتضمن الشهادة لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ثم أحمد بن محمد بن الحنفية بالرسالة، وانظر العبر ٣/ ٣٦١ حيث نص ابن خلدون على أن دعوة القرامطة قامت على بشارة هذا العلوي بظهورهم. ولا بد أن تحريفاً أصاب الاسم الأخير لأن القرامطة ليسوا ذوي اتصال بابن الحنفية بحــال من الأحوال. (انظر فوق الشيعة، طبع النجف ١٩٣٦ .. ص ٧٢ ــ ٧٧) وإنما مهديهم محمد بن إسماعيل ولعل المقصود أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل، ت ٢٦٥/ ٨٧٨ ــ ٩ على الفرض الذي يقدمه عارف تامر من أن محمد بن إسماعيل تستر باسم ميمون القداح وان عبد الله بن ميمون القداح هو ابنه المتوفى سنة ٢١٢/ ٨٢٧ ــ ٨ بسلمية، وان أحمد ابنه، ولعله المقصود بأحمد بن محمد هنا الذي «دعا لامام مستور من ولد محمد بن إسماعيل بالرغم من أنه هو ذلك الامام». انظر كتاب القرامطة لعارف تامر، (دار الكاتب العربي بيروت بلا تاريخ (لعله ١٩٦٣) ص ٣٩ ــ ٤٢). على أن ابن الحنفية أنجب ١٤ ولدا فلا يمنع مانع من أن يكون له ولد بهذا الاسم لولا أن عقبه من ولديه علي وجعفر فقط، انظر عمدة الطالب لابن عتبة النجف ١٩٦١، ٣٥٣.

(١) اعتقادات الصدوق، مقالات الإسلاميين ١/ ١١٤، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع لادم متز ١/ ٢٧٤.

(٢) أوائل المقالات للشيخ المفيد ص ٤٦ ــ ٩٥، ومقالات الإسلاميين ١/ ١٠٢ ــ ١٢٧.

(٣) راجع أصل الشيعة وأصولها ص ٧٧. حيث يورد في الهامش أن القول بالنص قضية أساسية في الخلاف بين الشيعة والمعتزلة.

(٤) مقالات الإسلاميين ١/ ١١. انظر كذلك ص ١١٠.

٥٠٧٢ حديثا صحيحا تقابلها ٩٤٨٠ حديثا ضعيفا[١] والأمر كذلك في الكتب الثلاثة الرئيسة الأخـــرى[٢]. ولما كتب الطوسي (ت ٤٦٥/ ١٠٧٣ ــ ٤) فهرسته، الذي ترجم فيه لرجال ذوي عـــدد مـــن الشـــيعة، وجدناه يتفادى في مواضع كثيرة وصف بعض المصنفين بأوصافهم مما عرف عنهم من غلـــو وكـــذب وانتماء إلى فرق لا يعترف بها الشيعة المعتدلون[٣]، كل هذا مع أنه أشار إلى أنه سيورد «ما قيل فيه من التعديل والجرح وهل يعول على روايته»[٤]. ولقد لاحظ الشيعة أنفسهم هذا المدى الواسع من الاخـــتلاف والتناقض في عقائدهم، فلم يحاولوا معالجته بالحد منه وإسقاط ما يتسبب في ذلك، وإنما نسبوه إلى التقيَّة ورووا عن الأئمة أنهم قالوا: «نحن أوقعنا الخلاف بين شيعتنا فانه أبقى لهـــم ولنـــا»[٥]. وكـــان الشـــيخ الطوسي نفسه يقول: «إن كثيرا من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة» غير أن ذلك لم يكن في رأيه ليغير من الأمر شيئا بل أثمر أن ذكر الطوسي في الموضع نفسه

---

(١) روضات الجنات ص ٥٥٣. وفي الكتاب نفسه أن هذا العدد يزيد على ما في مجموع الصحاح الستة للجمهور. وذكر النجاشي أن الكليني جمع كتابه هذا في عشرين سنة «الرجال للنجاشي ص ٢٦٦».

(٢) كتب الشيعة الرئيسة هي الكافي للكليني (ت ٣٢٩/ ٩٤٠ ــ ١) ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه القمي (ت ٣٨١/ ٩٩١) وتهذيب الأحكام، والاستبصار لمحمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٥/ ١٠٧٣ ــ ٤). وقد ذكر الشيعة أن أحاديث الأئمة، إلى وفاة الحسن العسكري، كانت متضمنة في ٤٠٠ كتاب سميت بالأصول (معالم العلماء ص ١٣ رواية عن الشيخ المفيد، ويرد في فهرست الطوسي الاصطلاح عينه، ص ٣) ثم نقيت هذه الأصول ونخلت حتى استقرت الشيعة على الكتب الأربعة المذكورة (راجع كذلك منتهى المقال ص ١١). ويذكر التنكابني أن الأصول الأربعمائة إنما هي في ٤٠٠٠ سبقتها روعي فيها أن تخلو من التناقض وعولج ما ظهر من تناقض وتعارض في هذه المجموعة بصبها في أربعين أصلاً أخذ منها الكتب الأربعة المذكورة (قصص العلماء، بالفارسية ص ١٥٢). وهذه المتوالية العددية النازلة من ٤٠٠٠ إلى ٤ ربطها إخوان الصفا بعدد الأبدال والصالحين والزاهدين والمؤمنين التائبين المخلصين (رسائل إخوان الصفا ٢/ ٢٩٧)، وواضح أن هذا العدد لا يقصد به التحديد الدقيق وإنما التكثير والتقريب. على أن المفيد أن نذكر هنا أن محمد باقر المجلسي ذكر أنه «اجتمع عندنا بحمد الله سوى الكتب الأربعة نحو مائتي كتاب ولقد جمعتها في بحار الأنوار...» اعتقادات المجلسي ص ٢٤.

(٣) راجع فهرست الطوسي حول الحسين بن حمدان ص ١٠٣، وحول عبد الرحمن بن الحجاج ص ١٨٠ وعبد الله بن هاشم الحضرمي ص ١٩٤ وقارن ما يقوله النجاشي فيهم في الصفحات ٤٩، ١٦٥، ١٥٧ وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

(٤) فهرست الطوسي ص ٣.

(٥) قصص العلماء للتنكابني ص ١٥٢.

أن «كتبهم معتمدة»[١]. ومما زاد الأمر اضطراباً أن الطوسي نفسه كان متهماً «بالخبط والخيالات والعمل بالقياس»[٢] وكذلك القول بالوعيد أولاً[٣]. وقد أدى هذا التناقض الشديد وضعف التسلسل والتدرج في الأفكار الشيعية إلى مخاطبة الفرقة كلها من خصومها بالعبارة الموجعة: «لا سلف لكم ولا مصنف»[٤]. وكان هذا الاتهام حافزا للنجاشي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨) إلى تصنيف كتابه وتقديمه إلى الشريف المرتضى[٥] ولكن كتابا واحدا، ككتاب النجاشي المذكور، لم يكن ليكفي للتغلب على هذه الصعوبة.

ومما زاد هذا التفاوت اتساعا أن الشيعة لم يكونوا منقادين إلى جهة فقهية معينة وإنما كانوا منتشرين «في البلدان وأقاصي الأرض»[٦] ولكنهم كانوا متركزين في

---

(١) فهرست الطوسي ص ٣ وراجع ما يقوله ابن زينب «ت نحو ٣٢٠/ ٩٣٢» في كتاب الغيبة ص ٥ والكشي، النجف بلا تاريخ، ص ٢٥٤ ص ٧، وانظر رسائل إخوان الصفا ٤/ ١٩٨ ــ ١٩٩، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ١/ ٧٧، ٢/ ٣١٧، ضحى الإسلام ٣/ ٢٠٩، تاريخ العرب لحتى ٢/ ٣١٧ مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ص ٧٤، الشيعة في التاريخ لمحمد حسن الزين ص ٨٢ الخ.. وقد أدى ذلك إلى التشنيع عليهم ورميهم بما ليس فيهم كالذي افتراه ابن حزم من أن الشيعة المعاصرين كانوا يستحلون كل المحارم كما كان ينسب إلى الغلاة (الفصل ٤/ ١٨٥) وذكر في موضع أن «من الأمامية من يجيز نكاح تسع نسوة» ٤/ ١٨٢. وبالنسبة لجلية هذا الأمر انظر حقائق التأويل في متشابه التنزيل للشريف الرضي، النجف ١٣٥٥/ ١٩٣٦، ص ٣٠٩ ــ ٣١١، وكذا هامش ص ٣٠٩ للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء. على أن ابن قتيبة الدنيوري (عبد الله بن مسلم المالكي، ٢١٣ ــ ٢٧٦هـ/ ٨٢٨ ــ ٨٨٩م) سبق الجميع إلى الإشارة إلى أن مِنْ أصحاب الكلام [دون تحديد] «من يرى نكاح تِسْع من الحرائر جائزاً لقوله تعالى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. قالوا: فهذا تِسْع. قال: والدليل على ذلك أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ مات عن تسع، ولم يطلق الله لرسوله في القرآن إلا ما أطلق لنا (تأويل مختلف الحديث، بتصحيح محمد زهدي النجار، مصر ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ص ٦٠). فكأن الأمر كان اجتهاداً من المسلمين شيعيِّهم وسنيهم وقد سبق إليه الآخرون ثم جرى على ألسنة الأولين.

(٢) راجع روضات الجنات ص ٥٨١، قصص العلماء ص ٣٠٢.

(٣) لؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني ص ١٧٧.

(٤) كتاب الرجال للنجاشي، طبع إيران، نشر مركز نشر كتاب، بلا تاريخ ص ٢.

(٥) أيضاً، ص ٢.

(٦) فهرست الطوسي ص ٣.

الكوفة وبغداد وقم[١] والحلة فيما بعد، علاوة على مصر الإسماعيلية وأجزاء أخرى من العالم الإسلامي كانت تعتنق الزيدية كالطالقان وشمال أفريقية وأجزاء من اليمن. وكان الاثنا عشرية منهم ــ وهم الذين يعنوننا هنا ــ لا يجمعهم جامع إلا القول بالمهدية التي كانوا يتحرقون شوقا إلى الاطمئنان إليها حتى في أيام ابن بابويه القمي[٢] إلا أنهم استطاعوا بعد أقل من قرن أن يجعلوا منها قضيتهم الكبرى التي يبطل ببطلانها مذهبهم كله[٣].

هذه صورة تخطيطية للتشيع في القرنين الرابع والخامس تبين ما كان فيه من تيارات فكرية متنوعة ستؤدي إلى نتائج خطيرة تتصل بسلامة التشيع نفسه واستقراره؛ فلقد كان هذا المدى الواسع من الاختلاف في الطابع والمورد والمصدر حافزاً إلى دخول قوم كان هدفهم من الانضمام إلى التشيع تحقيق مطامحهم وبث أفكارهم عن طريق هذه العقيدة، وكان ذلك أيضاً مشجعا للشيعة من أصحاب التحرر من القيود أن يذهبوا إلى المدى الذي يحلو لهم. وقد كان اعتماد التشيع في تكوين عقيدته، على الاخبار والأقوال المروية عن الأئمة ونفوره من القياس العقلي والتناقض الشديد بين أخباره داعياً إلى ضرورة الاجتهاد الشخصي في تبني وجهة معينة مدعمة بالجدل والمنطق[٤] وبخاصة فيما يتعلق بالمهدية التي تشح الآيات والأحاديث الدائرة حولها. لقد أخذ الشيعة الاجتهاد عن المعتزلة المعاصرين لهم وعن سلفهم من المتكلمين ممن عرفوا به من قبل كهشام بن الحكم، ومن هنا نهض الاجتهاد من المتكلمين ممن عرفوا به من قبل كهشام بن الحكم، ومن هنا نهض الاجتهاد بوصفه وسيلة لإرساء المذهب[٥]. ولما بلغ الافراط في استعماله حد التفريط خلال القرون حاول الفقهاء البارزون أن يعودوا إلى الأخبار المتضمنة في كتبهم

(١) راجع النجاشي ص ٢١٤٧.

(٢) إثبات الغيبة لابن بابويه القمي ص ١، وقد ذكر القمي في هذا الكتاب أن رجلاً كلمه في مدينة السلام، قال له: وأن الغيبة قد طالت والحيرة قد اشتدت، وقد رجع كثير عن القول بالامامة لطول الأمد..» (ص ١١) وقد كرس القمي كتابه للرد على هؤلاء.

(٣) الغيبة للطوسي ص ٢١٦.

(٤) حول اجتهادات المرتضى مثلاً راجع تلبيس ص ٩٩.

(٥) كان المرتضى يعتمد كلياً على الاجتهاد، راجع لؤلؤة البحرين ص ١٩٢. البداية والنهاية ١٢/ ٥٣ عن ابن الجوزي عن ابن عقيل.

الأربعة من جديد لتعود النهاية إلى البداية من جديد. ولم يكن ذلك حلاً مناسباً لطبيعة التشيع فأدى ذلك إلى رد فعل أشد من الاجتهاد انعكس في حركة الشيخية المتأخرة التي تبنت الكشف والفيض وطريقة التصوف في مباشرة الأمور الروحية والدينية. وانتهى المطاف بنتيجة متطرفة عند البابيين، فرع الشيخية، الذين جمعوا لرؤسائهم أوصاف المهدي الشيعي والقطب الحلولي معاً وأخيراً خرجوا من التشيع ومن الإسلام ليدعوا إلى دين متصل بفكرة المسيح المنتظر يجمع القائم عليه العنصر الإلهي والعنصر الإنساني، وهو عود إلى آراء الغلاة كالخطابية وغيرهم ممن رأيناهم. ومهما يكن من أمر فإن التصوف التقى مع التشيع في هذا المدى الواسع من الاختلاف الشديد بين السالكين، فلم يكن يراد من المريد الصوفي أن يعتنق عقيدة معينة وإنما كان يطلب منه أن يكون صوفيا ينتهج منهج المتصوفة وطريقتهم في المجاهدة والقول بالطريقة والحقيقة واتخاذ العقيدة الأساس وهي التوحيد الصوفي[١] الذي وضع أساسه الجنيد من قبل. وكان الصوفية يقولون في مجالسهم: «لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا هلكوا»[٢]. وقد أوضح سهل التستري (ت ٢٨٣/ ٨٩٦) طبيعة التصوف المطابقة للصورة التي عرضت للتشيع حين أشار على سائل سأله: من أَصحبُ من الطوائف؟ فقال: «عليك بالصوفية فإنهم لا يستنكرون شيئاً، ولكل فعل عندهم تأويلاً، فهم يعذرونك على كل حال»[٣] والقياس هنا مع الفارق. وأمر آخر يجب أن يجلى هنا وهو أن الشيعة الأثنا عشرية، على عكس الزيدية خاصة، قالوا بعد أن غاب مهديهم، «بإبطال السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام فيأمر بذلك»[٤] وهذا الأمر وإن لم يكن فيه إبطال قطعي للجهاد

---

(١) راجع قول بندار الشيرازي (ت ٣٥٣/ ١٠٦١): «الصوفية متفقون في الوحدانية ــ في الجملة ــ قولاً متفرقون في الوصول إليها معاينة ومنازلة» (طبقات الصوفية ص ٤٦٨). وأبلغ في التعبير عن هذا المعنى عبارة الشيخ أبي اسحق الأسفراييني التي رواها أبو القاسم القشيري: «الناس كلهم في التوحيد عيال على الصوفية» (أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد لمحمد بن منور الميهني)، (كتب بين سنة ٥٥٣ ــ ٥٩٩/ ١١٥٨ ــ ١٢٠٣). (طهران ١٣٣٣/ ١٩٥١، ص ٢٧٠).

(٢) طبقات الصوفية ص ١٨٢، قاله رويم البغدادي (ت ٢٠٣/ ٩١٥ ــ ١٦).

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، ص ٩. وفي اللمع نص مقارب له لم ينسبه السراج إلى أحد ص ٢٥.

(٤) مقالات الإسلاميين ١/ ١٢٣.

يقارن الصوفية الذين أعلنوا صراحة أنهم «لا يرون الخروج على الولاة بالسيف ولو كـانوا ظلمـة»[1]، وهو بالضبط موقف «أصحاب الحديث»[2] الذين مكنوا للدول الظالمة والحكام المتغلبين. وقد كـان مـن فزع الاثنا عشرية من فكرة الاتهام بالخروج بالسيف أن الشيخية، في القرن الثالث عشر، نفوا عن أنفسهم بشدة تهمة البابيين بحجة أنهم يدعون إلى الجهاد ضد الدولة القاجارية[3]. وهكذا لم يبق، لكي يتم الاتصال بين التصوف والتشيع إلا الفرصة المناسبة. لكن الدولة ومن سار في ركابها من الصـوفية حـاولوا أن يؤخروا هذا الاتصال ما أمكنهم نظراً للخطر الذي كان يتهدد الدولة العباسية من الدولة الفاطميـة التـي كانت تجاورهم في مصر والشام وتناوئهم في إيران[4]، وكان من دعاتهم ناصر خسرو (ت بعـد سـنة ٤٥٣/ ١٠٦١) الذي استغل منهجه الإسماعيلي الموازي للتصوف إلى الحد الذي اعتبر معه من صـوفية الشيعة[5] وفقهائهم وعد من تلاميذ أبي الحسن الخرقاني[6] (ت ٤٢٥/ ١٠٣٤ ــ ٣٥). ولم تغفل الدولـة ولا مؤيدوها من الصوفية والفقهاء عن احتمال تلاحم التشيع والتصوف فحاولوا منذ البداية توثيق الروابط بين التصوف ومذاهب أهل السنة على يد سهل التستري والجنيد البغدادي (ت ٢٩٨/ ٩١٠ ــ ١١) وأبي بكر الطمستاني

---

(١) التعرف ص ٣٣.

(٢) مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٣.

(٣) سي فصل لمحمد كريم خان ص ١٩.

(٤) انظر في ابن الأثير، مصر ١٣٠٣، كيف استأصل بغراخان، صاحب ما وراء النهر، عروق الإسماعيلية من بلاده بقتله كل دعاة المستنصر والمستجيبين له في سنة ٤٣٦/ ١٠٤٤ (٩/ ١٨٠).

(٥) طرائق الحقائق ٢/ ٢٤٨، رياض العارفين ص ٢٣٢، أما هو فيطعن في الصوفية على لبسهم الصوف طلباً للشهرة ورياء الناس، انظر الديوان طهران ١٣٠٤ ــ ١٣٠٧ ص ٤٨٧. وقد ذكر ناصر خسرو في كتابه (سفرنامه) ص ٤ أنه لما وصل إلى قومس قصد إلى زيارة [قبر] الشيخ أبي يزيد البسطامي وكان ذلك سنة ٤٣٧/ ١٠٤٥ ــ ٦. وذكر ناصر خسرو في ديوانه أبا يزيد البسطامي ص ٤٠٩ وذا النون المصري ص ٤٥١ وإبراهيم بن أدهم ص ٤٥١. وهاجم أهل السنة فيه كثيراً جداً ولكنه في تعرضه للمتصوفة فعل ما فعله الصوفية أنفسهم من ذمهم الرياء والشهرة. انظر أبيات علي بن عبد الرحيم القناد الصوفي (روى عن الحلاج) في اللمع ص ٤٧ ومنها:

أهل التصوف قـد مضوا ... صـار التصوف مخرقه
صـار التصوف صيـحةً ... وتواجـداً ومطبـقه

(ت ٣٤٠/ ٩٥١ ــ ٢) والنصراباذي (ت ٣٦٧/ ٩٧٧ ــ ٨)[٦]. ثم كتب القشــيري (ت ٤٦٥/ ٧٣ ١ ــ ٤) رسالته سنة ٤٣٠/ ١٠٣٨ ــ ٩ لتأييد ذلك، ثم كتب الغزالي (٥٠٥/ ١١١) كتابه إحياء علوم الــدين، ولا ننسى أنه كان خصماً عنيفاً للتشيع وخصوصاً الإسماعيلي منه، وكتاب «فضائح الباطنية» الذي كتبه بناء على أوامر المستظهر بالله العباسي يشهد بذلك[١] واستمرت الحال على هذه الوتيرة إلــى أن زالــت الدولة العباسية التي وقفت حائلاً دون هذا الاتصال. وتغيرت الظروف بمجيء التتار الذين حالفهم الشيعة الإسماعيليون في البداية واعتبرهم الامامية في العراق منقذين لهم من ظلم أهل السنة فانفســح المجــال وزالت العوائق. وسنبين في الفصل القادم كيف صار للتصوف الأئمة الكفة الراجحة بتشجيع التتار بحيث أخذ التشيع يحاول أن يحوّر من عقائده الفرعية ليقترب منه لا العكس الذي حــدث فــي بدايــة تكــون التصوف. وينبغي أن نشير هنا إلى أمر آخر سهّل هذا التقارب على الشيعة، ذلك أن الفرس أدخلوا فتوتهم في العالم الإسلامي بوصفها عقيدة صوفية تطبيقية تمثل المثل الأعلى للخلق الصوفي وتتمثل في التضحية وبذل النفس. ومرت العقيدة في سلسلة من التطور حتى اتخذت طابعها النهائي سنة ٥٧٨/ ١٢٨٢[٢] حين ألحقت الدولة منظمات الفتيان بها وجعلتهما تحت إشرافها في منظمة يرأسها الخليفة الناصــر لــدين الله العباسي[٣] وجعلتها علي بن أبي طالب مثلاً أعلى وشيخا لكل الفتيان[٤] ونشر منشور بهذا المضــمون[٥]. وكان من ضرورات الفتوة تقاليد معينة ومراسيم ولباس معين يلبس في مناسبة خاصة تقام للاحتفال بها، وقد لبس المستظهر (ح ٦٢٣ ــ ٦٤٠/ ١٢٢٦ ــ ١٢٤٣) بعد الناصر هذا اللباس كذلك[٦]. ولكي نــدلل على أهمية هذا التأصيل العلوي للفتوة ينبغي أن نذكّر بأن فتوة أخرى نبوية نظمت في الشام وكان أهــم أعضائها أن يقتلوا «الروافض أينما وجدوهم»[٧]. وكان من أثر ربط الفتوة بعلي بن أبي طالب وتأصــلها في التصوف العملي أن الدولة الصفوية، التي ورثت

---

(٦) تفسير التستري ص ٢٤، الرسالة القشيرية ص ٢٢، ٣٨، ٣٩.

(١) فضائح الباطنية للغزالي وتحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢ ــ ٣.

(٢ ــ ٧) راجع فصل الفتوة من الجزء الأول، وانظر أيضاً تحفة الأحباب وبغية الطلاب ص ١٧ وابن الأثير ١٢/ ١٦٩.

التيموريين، بعثت هذا الاتجاه واستطاعت أن تعلن التشيع في يسر وسهولة وكان ذلك البداية الحقيقية لنشاط التصوف في التأثير في التشيع كما سيفصل القول فيه.

٣ ــ الاتصالات بين التصوف والتشيع

لقد رأينا فيما مضى كيف كان الشيعة سباقين إلى التلبس بالزهد الذي انبعث من الإسلام الأول وكيف شارك التشيع في تشكيل الزهد بأشكاله المتطورة التي أدت به إلى التصوف، ورأينا كيف كان علي بن الحسين يعد من رؤوس الزهد في عصره وكذلك ابنه الباقر وحفيده الصادق وكيف اشتهر زيد بن علي والثوار الزيديون من بعده بلبس الصوف كمحمد بن جعفر الصادق الذي كان يصلب بمائتين من اتباعه وكلهم كان يلبس الصوف[١]. ورأينا أيضاً كيف كان الثوار العلويون: يحيى بن عبد الله الثائر أيام الرشيد[٢] ومحمد بن القاسم الخارج سنة ٢١٩/ ٨٣٤ وأبو بكر علي بن محمد الخراساني وإبراهيم بن محمد بن يحيى الثائر بمصر سنة ٢٥٦/ ٨٧٠ وأبو محمد القاسم بن حمزة من نسل العباس بن علي بن أبي طالب يلقبون جميعاً بالصوفي[٣]. بل لقد ذكر عن عبد الله بن معاوية، قائد الغلاة. الجناحية، «أنه لبس الصوف»[٤].

ولما اتضحت حركة التصوف وتبلورت، وظهر أنها تتطلع إلى تكوين مجتمع جديد ونظام له طابع خاص وطراز من الحياة متميّز، وتهدف كلها إلى منافسة أصحاب المذاهب الفقهية والعقلية في الزعامة الروحية من جهة، وأصحاب الطموح من الارستقراطيين والمتغلبين في الزعامة المادية من جهة أخرى لم يتح للشيعة، من اتباع الأئمة، أن ينضموا إلى مدارس التصوف أو يكونوا مريدين لشيوخهم. ولهذا ينبغي أن نحمل لقب (صوفي) الذي ربما أطلق على عدد قليل من رواة الشيعة، لا على صدور عن التصوف المعهود وإنما عن المبالغة في الزهد أو أي تفسير آخر[٥]. غير أن أصحاب كتب التصوف أوردوا ذكر بعض العلويين بوصفهم صوفية حقيقيين،

(١ ــ ٤) راجع الجزء الأول. وبالنسبة للقاسم بن حمزة «من أبناء القرن الثالث» انظر عمدة الطالب، النجف ١٩٦١، ص ٣٥٨. ولقب بالصوفي أيضاً محمد بن يحيى بن عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب وقد قتل الرشيد أباه بعد حبسه «أيضاً ص ٣٥٤».

(٥) يذكر النجاشي «ص ٤٩» وابن شهراشوب ص ٣٠ من مؤلفي الشيعة الحسن بن عتبة الصوفي ويورد ابن شهراشوب اسم أبي الحسن علي بن محمد بن علي العلوي العمري مقروناً بلقب الصوفي ص ٦١ وكذلك يذكر النجاشي أحمد بن يحيى بن حكيم الصوفي بوصفه محدثاً شيعياً ص ٥٩، ويذكر ابن =

فيصرف النظر عن عبد الله حفيد الثائر الزيدي إبراهيم بن عبد الله بن الحسن الذي يذكره الشعراني[١]، يذكر الصوفية أبا الحسن العلوي بوصفه مريداً للخواص (ت ٢٩١/ ٩٠٣ ــ ٤)[٢] وأبا حمزة الخراساني (ت ٢٩٠/ ٩٠٢ ــ ٣) باعتباره صديق أبي سعيد الخراز ومصاحب أبي تراب النخشبي[٣] ومحمد بن الحسن العلوي الذي روى الهجويري أن الحلاج نزل في منزله بالكوفة ومن ثم التحق بهما الخواص[٤] (ولعلهما رجل واحد)، وحمزة بن عبد الله العلوي مريد أبي الخير التيتاني (ت ٣٤٩/ ٩٦٠ ــ ٦١)[٥] وحمزة بن محمد عبد الله الحسيني الذي يحدث عن جعفر الخلدي (ت ٣٤٩/ ٩٦٠ ــ ٦١)[٦] (وربما كانا رجلاً واحداً) وإبراهيم بين سعد العلوي الذي كان يقال له: «الشريف الزاهد». وقد صحبه أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩/ ٨٩٢ ــ ٣) وروى عنه[٧]. وقد ذكر أيضاً أن زيد بن رفاعة الهاشمي الذي روى أنه شارك في تحرير رسائل إخوان الصفا[٨]، قد صحب الشبلي (ت ٣٣٤/ ٩٤٥) وأخذ عنه[٩]. ونسب التصوف أيضاً إلى محمد بن أبي إسماعيل علي العلوي (ت ٣٩٥/ ١٠٠٤ ــ ٥) الذي سافر إلى الشام «وصحب الصوفية وصار كبيراً فيهم»[١٠]. ومع أن هذا العدد من العلويين الملتحقين بالتصوف ضئيل إذا قيس بالثائرين منهم والمتفقهين والأئمة، زعم عبد الله الهروي: (ت ٤٨١/ ١٠٨٨ ــ ٩) أنه من بين ألف ومائتي صوفي عرفهم لم يزد عدد العلويين من

= بابويه القمي في علل الشرائع، طهران ١٣١١، راوية اسمه جعفر بن محمد الصوفي ص ١٠٦ يروى عن أبي جعفر محمد الباقر ص ١٠٥، علة ١٠٥ وانظر أيضاً «رأي في اشتقاق كلمة صوفي» لكاتب هذه السطور، وهو بحث منشور في مجلة كلية الآداب، العدد الخامس، نيسان ١٩٦٢ ص ٢٣٤».

(١) الطبقات الكبرى ١/ ٧٢. وذكر أنه دفن بالقرب من الأمام الليث بن سعد.

(٢) كشف المحجوب للهجويري ص ١١٠ تذكرة الأولياء ١/ ١٥٤ «طبع ليدن».

(٣) طبقات الصوفية للأنصاري، أفغانستان ١٣٤١/ ١٩٦٢، ص ١٢٣.

(٤) كشف المحجوب ص ٢٥٨.

(٥) اللمع للسراج ص ٣١٧، محفل الأوصياء، ورقة ١٣ أ، طبقات الصوفية، للأنصاري ص ١٣٢.

(٦) شرح منازل السائرين ص ١٣.

(٧) كشف المحجوب ص ٤٤٨، تاريخ بغداد ٦/ ٨٦ نفحات الأنس، طهران ١٣٣٦ هامش ص ٤٣.

(٨) تتمة صوان الحكمة للبيهقي ص ٣٦٣.

(٩) تاريخ بغداد ١٤/ ٤١٢.

(١٠) أيضاً ٣/ ٩٠.

أصحاب الكرامات منهم على اثنين فقط هما إبراهيم بن سعد وحمزة العلوي[١]. وقد روى الهروي في استنكار كيف أن أبا زيد، وكان من شيوخ الصوفية المعاصرين له في مرو، كان يقول لمريده العلوي: «لن تشم رائحة التصوف حتى تخرج من علويتك كلية، ويقصد بها التجبر والترفع»[٢]. وكانت هذه المقالة تعبر تعبيرا دقيقا عن العلة التي حالت دون اتصال الشيعة بالمتصوفة أيضاً، فقد كان التشيع يعني الإيجابية المطلقة: إما بالسيف كما فعل الزيدية، الذين يمكن أن يطلق عليهم بحق خوارج الشيعة، وإما بالدعوة السرية كالإسماعيلية وأما بالاستعداد للثورة كما عند الامامية. أما التصوف فقد كان قائماً على الاعتراف بالعجز بل على التسليم بالضعف وقلة الحيلة والاعراض عن المادة كلها وعن الأمجاد والطموح وعن الشرف الذي يتصل بالنسب الأصيل. وكان التصوف في الحقيقة حركة اتخذت الجانب السلبي من المثل ولم يحسب حسابا للعصبية والنسب وإنما جعل ملاك أمره اطراح ذلك كله أملا في بناء مجد روحي يكون هو الحسب والفخر والعصبية. وكان المتصوفة ينفرون من العلويين ولا يريدون لهم أن ينضموا إلى حركتهم لهذا السبب بالذات[٣]. وهكذا زاد استقلال المشربين وبلغ الموقف بينهما حد الانفصال والتنافر. غير أن التشيع أخذ يدب إلى التصوف أملاً في استغلال مكانته وتطويعه لأغراضه.

---

(١) نفحات الأنس، طهران ١٣٣٦ ص ٤٣، وينقل الخبر صاحب محفل الأوصياء أيضاً ورقة ٢٤١ أ. ولم يكن عبد الله الهروي الوحيد الذي لاحظ اعتبار الصوفية النسب العلوي والتصوف نقيضين لا يجتمعان وإنما عزز هذه الملاحظة أيضاً الشعراني لما روى عن جد له سلطان حكم تلمسان أيام أبي مدين (شعيب بن حسين الأنصاري الصوفي الأندلسي المشهور، ت ٥٨٨ أو ٥٩٤/ ١١٩٢، ١١٩٦، وقد ناهز الثمانين) أنه اجتمع بهذا الصوفي على أمل أن يسترشد به فكان جوابه: «ملك وشرف وفقر... لا يجتمعن». وكانت النتيجة أن قال هذا السلطان ــ وهو أبو عبد الله أحمد الزغلي ــ: «يا سيدي، قد خلعت ما عدا الفقر».

(انظر التصوف الإسلامي والامام الشعراني لطه عبد الباقي سرور، ط ٢، مصر ١٩٥٥ ص ١٨ عن المنن الكبرى للشعراني ١/ ٣٢. وعن سيرة أبي مدين انظر التشوف إلى رجال التصوف للتادلي، الرباط ١٩٥٨ (ص ٣٩٦ ــ ٣٢٥) والطبقات الكبرى للشعراني ١/ ٣١٢).

(٢) محفل الأوصياء، ورقة ٣٦٩ ب، والنص يقول: تاأزين علو يكرى خويش، بِكُلْ بيرون نيائي، أَزين كارْ ــ يعني تصوّفْ ــ بُوئي نيابي.

(٣) راجع في اللمع، ص ٤٢٠، كيف قاوم الصوفية ما حاوله متقدموهم من التفريق بين الأحرار والعبيد في الأحوال والمقامات.

وهكذا أخذ التشيع يسير في موازاة التصوف بتبني الزهد الشديد والظهور في لباس الصوف الذي يعبــر عنه. وكان التصوف يسير في موازاة التشيع أيضاً من حيث الأصول والجذور وتفصيلات الروحانيــات وأوصاف الامامة والصلة بين الشيخ والمريد وغير ذلك مما أشبع بحثاً في كتابنا الأول، ومن هنا وجدنا تنفيرا من الأئمة للشيعة عن الالتحاق بالمتصوفة التحاق أتباع مع إباحة التظاهر بالتصوف تقية أو استمالة للناس عن طريق التصوف[١]. ومن أبدع الأمثلة على هذا أن أبا عبد الله الشيعي الذي وطــد للفــاطميين بناءهم وأسس دولتهم (ق سنة ٢٩٧/ ٩٠٩) كان يتظاهر بالزهد الشديد[٢] بل لقد عده الفاطميون أنفســهم من الصوفية[٣]. وينبغي أن نتذكر أنه لما اتصل معروف بالرضا، على فرض صحة هذه الواقعــة، كــاد التصوف والتشيع أن يكونا شيئا واحدا لولا رد الفعل الذي أحدثه المتوكل في نفوس المتصوفة، وهم مــن ضعاف الناس وجبنائهم، وإخافة المتصوفة وغيرهم ممن كانوا تحت قيادة الرضا أيام ولايته للعهد وتحت حماية أخويه من بعده كالمعتصم والواثق. وليس من البعيد أن نجد من الأدلة والبــراهين مــا يثبــت أن الحلاج نفسه كان داعيا إسماعيلياً أو قرمطيا[٤] وشيعياً على كل حال، استخدم طاقته الصــوفية ونفــوذه الروحي للتأثير في الناس ودعوتهم إلى نصرة الفاطميين أو القرامطة، وكانوا فرعا لهم داعيا إليهم أولا[٥] ولكنهم خرجوا عليهم ونازعوهم نفوذهم في الشرق حتى انتزعوا منهم سورية بقوة السلاح بعد أن كادوا يستولون عليها[٦]. وينبغي أن نلاحظ أن نفور الصوفية المعاصرين للحلاج منه، بناء على بوحه بالأسرار الإلهية، يمكن جداً أن

---

(١) يورد نعمة الله التستري الجزائري في الأنور النعمانية (١/ ٢٢١ ــ ٢) أحاديث عن الرضا والهادي والعسكري من الأئمة نقلها من كتاب قرب الإسناد لعلي بن إبراهيم القمي (ت بعد ٣٠٧/ ٩١٧)، تجلو هذه النقطة.

(٢) المقريزي: اتعاظ الحنفاء، مصر ١٩٤٨، ص ٧٥، ابن الأثير، مصر ١٣٠٣، ٧/ ١٠.

(٣) مذكرات في حركة المهدي الفاطمي، تحقيق إيفانوف، ص ١٢١، لقد كان العصر عصر ميل إلى التصوف لتفسخ المجتمع الإسلامي واستعلاء المادة فيه. ومن الطريف أن أعدى أعداء الحركة الفاطمية الفتية الجديدة كان خارجياً يلبس الصوف أيضاً ويظهر الزهد الشديد ليجمع الناس حوله. وقد ظل هذا الرجل، وهو أبو زيد الخارجي يناوئ الفاطميين بزهده وتصوفه حتى كاد يقضي على الدولة الفاطمية في مهدها لولا أنهم استطاعوا إضعافه وأسره وقتله سنة ٣٣٧/ ٩٤٨ ــ ٩ «وفيات الأعيان، باريس ١٨٣٨، ص ١١٣».

(٤) راجع الجزء الأول (٥ ــ ٦) استتار الامام ص ٩٦، ومقدمة إيفانوف ٩٠ ــ ٩٢.

يتأسس على فضيحته بوصفه داعية سياسيا أكثر منه صوفيا سار بولايته إلى أبعد من المدى المرسوم، وجاوز حد التقية إلى التصريح بولايته وقربه. لقد كان في إمكان الصوفية أن يعالجوا حركة الحلاج بالسكر أو المحو أو الشطح وغير ذلك من أحوال الصوفية غير أنهم لم يفعلوا بل تجنبوه أمارة على أهمية العامل السياسي في هذا الموضوع.

ومن هذا التوازي، ولعله التأثير الصوفي في التشيع، بوصف التصوف حركة يثق بها الناس، كان إطلاق الإسماعيليين على أنفسهم لقب «الصوفية» في فاتحة رسائلهم[١]، وتسمية جماعتهم الثقافية بإخوان الصفا أيضاً، وكان الصفاء أفضل ما تمنى الصوفية أن يكون أصلا لاشتقاق مشربهم[٢]. ومن هذا التأثير أيضا أن إخوان الصفا جعلوا المجاهدة الصوفية السبيل للترقي من مقام إلى مقام للوصول إلى مقام الحجة عندهم، ويعتبر قمة ما يستطيع المريد الإسماعيلي أن يصل إليه من معرفة ومن تصفية[٣]. وكان أطرف وأوضح ما خلفه التصوف من أثر في التشيع الإسماعيلي بوجه خاص ظهور الحاكم بأمر الله الفاطمي (ق ٤١١/ ١٠٢٠) بمظهر صوفي كامل، لا بلبسه الصوف فقط[٤]، بل بما أضيف إليه من ادعاء الإلهية فأعاد إلى الحياة صورة أخرى من الحلاج بعد قرن من الزمان. وعادت مع الحاكم ذكرى أبي يزيد الخارجي الذي كان يقوض دولة الفاطميين في صورة أبي ركوة الذي كان يعتبر نفسه من المتصوفة ويجمع الناس حوله بناء على زهده وتصوفه اللذين كانا يتمثلان في ركوته التي كان يحملها معه دائما، وكانت من تقاليد الصوفية، إلى جانب تعلقه بالمهدية إمارةً على عظم نفوذ التصوف في العالم الإسلامي ورواج سوقه في أذهان المسلمين[٥].

ولتتبع الأثر الصوفي في التشيع يمكن جمع بعض معلومات بسيطة متفرقة في

---

(١) رسائل إخوان الصفا ١/ ١.

(٢) بحثنا «رأي في اشتقاق كلمة صوفي» مجلة كلية الآداب ــ بغداد ص ٢٣٨، وانظر في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكلسون وترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص ٦٦.

(٣) انظر مثلاً كشف المحجوب للسجستاني ص ٨٨ ــ ٨٩، رسائل إخوان الصفا ٢/ ٣٤٦.

(٤) خطط المقريزي، مصر ١٢٧٠، ٢/ ٨٨.

(٥) راجع ابن الأثير، مصر ١٣٠٣، ٩/ ٦٨ ــ ٧٠ وقد قتل سنة ٤٠٧/ ١٠١٦ وكان اسمه الوليد من نسل هشام بن مروان بن الحكم.

البداية بدأت قطرة قطرة ثم جعلت تزيد وتعمق مع مرور الزمن ورواج سوق التصوف وزوال الضغط عن التشيع.

لقد ذكر ابن بابويه القمي حلق الذكر ووصفها في حديث نقله بأنها رياض الجنة[١]، وعرض للفتوة وتطرق إلى معناها وفرق بين البغدادية منها، وسماها شطارة وفسقا وبين الفتوة المطلوبة ثم ربطها كلها بالعبارة السائرة:

لا سيف إلا ذو الفقا ر ولا فتى إلا علي[٢]

وفي هذا المجال أورد ابن بابويه القمي تفصيلات تتعلق باللباس الذي كان يرتديه الفتوة في أثناء مباشرتهم مراسيمهم التقليدية وجعل لكل قطعة منه معنى دينياً يكاد يكون صوفياً. وبعد أن تطرق إلى الحقيقة المحمدية الأزلية وكونها نورا وصل من آدم إلى عبد المطلب، جعل للنبي (ص) ست كرامات: «ألبسه قميص الرضا وردّاه برداء الهيبة وتوّجه بتاج الهداية وألبسه سراويل المعرفة وجعل تكته تكة المحبة يشد بها سراويله، وجعل فعله فعل الخوف وناوله عصا المنزلة ثم قال له: يا محمد، اذهب إلى الناس فقل لهم: لا إله إلا الله، محمد رسول الله»[٣]. وكل هذه التفصيلات، فيما عدا التاج والعصا، من معاني أصحاب الفتوة وان يكن التاج قد عاد إلى التصوف وصار من لوازمه. يضاف إلى هذا أن الشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢) قد وصف بأنه من شيوخ الصوفية[٤]، وهو وصف إن يكن محتملاً فإن الشريف الرضي نفسه (ت ٤٠٦/ ١٠١٥) وصف أباه الحسين بن موسى الموسوي (ت ٤٠٠/ ١٠٠٩ ــ ١٠) بأنه قد لبس الصوف والتذّ به، وتلك سنة الزيديين منذ القديم، ومنهم الناصر الأطروش جد الشريف الرضي لأمه، قال الشريف:

ما التذ لبس الصوف إلا من تعمم بالقتير[٥]

---

(١) روضات الجنات ص ٢٣٢.

(٢) معاني الأخبار لابن بابويه القمي، باب ٥٢ ص ٣٩.

(٣) أيضاً باب ١٥٩ ص ٨٨.

(٤) شذرات الذهب ٣/ ١٩٩، ونص العبارة هو: «هو شيخ مشايخ الصوفية» نقلاً عن ابن أبي طي في تاريخ الامامية، والحق أن الشيخ المفيد كان من خصوم الصوفية وله كتاب في نقض الحلاجية ذكره النجاشي ص ٢٨٦.

(٥) ديوان الشريف الرضي طبع بيروت ١٣٠٧هـ [الصحيح ١٣١٠هـ]، ص ١٧٧.

وقال أيضاً:

وكان بالحرب يلقى من ينافره   فصار يلقى الأعادي بالمحاريب(١)

ومن المعاني التي طرقها الشريف الرضي ما له ظلال صوفية وجرس سماوي من نحو قوله:

ولقد مـــررت على ديارهـــمُ   وطـــولُهـــا بِيَـــد البـــلى نَهْبُ
فوقفتُ حتى ضـــجّ من لَغَب   نِضـــوي ولـــجَّ بَعَذْليَ الركْبُ
وتلفّتتْ عيني، فمـــذْ خَفِيـــَتْ   عنّي الطـــلول تلفَّتَ القلبُ(٢)

ونحو قوله:

أنت بالذكر بين عيني وقلبي   إن تدانيتُ منكَ أو قد نأيتُكْ
وإذا حرّك الحشا خاطر مِنْـــ   ـك توهمتُ أنني قد رأيتك(٣)

ومن أطرف ما يمكن أن يذكر هنا أن الشريف الرضي استعمل عبارة «عنقاء مغرب» في ديوانه لمناسبة مدحه للأئمة العلويين(٤) وهي عبارة دخلت التصوف وصار من لوازم مهديته وفكرة ختم الأولياء به.

وفوق هذا جاء في شعر الشريف ما يصلح أن يكون أصل قول ابن الفارض:

غيري على السلوان قـــادر   وســـواي للعشـــاق غـــــادر

وذلك في قول الشريف الحافل بالتجريد الروحي الذي يعكس روحاً صوفية صافية:

غيري عن الود الصريح يحول   عُمْرَ الزمانِ وغيرُك المملول(٥)

---

(١) الديوان ٢٧.
(٢ ــ ٣) أيضاً، ص ١٤٥، ١٦٩.
(٤) أيضاً ص ٥١ وراجع في معناها تاج العروس ١/ ٤١٠، ٨/ ٢٧.
(٥) أيضاً ص ٦٨٧.

وقد اهتم السيد المرتضى (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤ ــ ٥) بالحسن البصري اهتماماً بالغاً بوصفه مــن شيوخ المعتزلة[١] ولكنه عرض له بشخصيته الزهدية أيضاً وقارن بينه وبين علي بن أبي طالب وحــاول أن يبين التطابق الكامل في أقوالهما الزهدية[٢]. وتطرّق المرتضى أيضاً إلى معاني الفقر وفلســفها بمــا يناسب مشرب الصوفية[٣] كالخبر الوارد عن علي: «من أحبنا أهل البيت، فليعدَّ للفقر جلباباً»[٤] وكآيــة الميثاق[٥] وأورد نصاً في صفة الشيعة رواه أبو نعيم الأصفهاني في الحلية بوصفه وثيقة تجعل الشــيعة صوفية حقيقيين[٦].

وتطرق الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضــل المتــوفى ســنة ٥٤٨/ ١١٥٣ ــ ٤ بمشهد) إلى الغناء وحليته[٧] مما يخالف عقيدة الشيعة[٨] وعلل هذا الاتجاه منه بكونه سنياً ســابقاً مكثــراً للنقل عن مصادر أهل السنة[٩] ونسب هذا الميل من فقهاء الشيعة عموماً إلى إباحة السماع وتزيين الغناء إلى التأثر بالصوفية وبخاصة الغزالي بوصفه واحداً منهم[١٠].

أما بعد فإن هذا الإشارات كلها لا تقدم دليلاً قاطعاً على تأثر التشيع بالتصوف وإنما هي بدايات ربما لم تكن مقصودة لذاتها، وذلك لأن الظروف كانت تحكم بانفصال العالمين الصوفي والشيعي. ولكنها مع ذلك تعتبر سابقات ونذراً بمستقبل تتطور العلاقة فيه على نحو آخر جدي، وقد تم ذلــك فيمــا بعــد بارتفاع مكانة التصوف عند الحكام والمجتمع بعد سقوط بغداد وسنرى ذلك على نحو أوضح في الفصــل التالي.

---

(١) انظر أمالي المرتضى ١/ ١٠٣.

(٢) أيضاً ١/ ١٠٧ ــ ١١٢.

(٣) أيضاً ١/ ١٣.

(٤ ــ ٥) أيضاً ١/ ٢٣.

(٦) أيضاً ١/ ١٣ وقد ورد النص في حلية الأولياء ١/ ٨٦.

(٧) راجع مجمع البيان، طهران ١٣٠٤، ١/ ٦.

(٨) مطاعن الصوفية لمحمد رفيع بن شفيع التبريزي ورقة ١١٨ ب.

(٩) أيضاً ورقة ١١٩ ب، لؤلؤة البحرين ص ٢٠٢.

(١٠) أيضاً ورقة ١١٨ أ ــ ١١٩ أ وقارن بإحياء علوم الدين ٢/ ٢٣٧ وكيمياء السعادة للغزالي، طهران ١٣١٩ هـ ش/ ١٩٤٠، ص ٣٨١.

الفصل الثالث

التشيع في العهد الإِيلخاني

١ ــ الجانب السياسي

أعقب فتح بغداد انقلاب في السياسة لأن النظام الجديد لم يكن يلتزم بدين معين من أديان الأمة المغلوبة وإنما كان مدار اهتمامه حول الطاعة العمياء والتعاون على الهدوء التام فيما يتعلق بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم. وقد شكلت الإدارة الجديدة من الموظفين السابقين الذين كانوا يعملون مع النظام العباسي ممن توسم التتار فيهم هذه الخلة[١]. وكان اهتمام الفاتحين بالنصارى شديداً في كلتا بغداد[٢] والشام[٣] حتى أن زوجة هولاكو (ت ٦٦٦/ ١٢٦٧ ــ ٨) تنصرت[٤]، ومنحوا النصارى في بغداد داراً من دور الحكومة السابقة في بغداد، أُلحقت بها بنايتان أخريان، كانت إحداهما رباطاً صوفياً خاصاً بالنساء[٥]، لتكون مقراً لتنظيم شؤونهم الدينية والإدارية. وبلغ من شعور النصارى بالأمان والثقة أن رئيسهم مار مليخا شرع في قتل مسيحي أسلم بتغريقه من تلك الدار في دجلة[٦]. وكان ذلك تعبيراً عن شعور النصارى بما عانوه على يد النظام السابق وغيره طوال القرون.

---

(١) راجع أسماءهم في الحوادث الجامعة ص ٣٣١.

(٢) أيضاً ٣٣٢.

(٣) البداية والنهاية ١٣/ ٢١٩. لقد سمح هولاكو بالاعتداء على المسلمين وإظهار مراسيمهم علانية وكان ذلك قبل هزيمته في عين جالوت، وانظر أبو الفداء ٣/ ٢١٣ ــ ٤.

(٤) أيضاً ١٣/ ٢٤٨.

(٥) الحوادث الجامعة ص ٣٣٢.

(٦) أيضاً ٣٥٣ وكان ذلك سنة ٦٦٣/ ١٢٦٤ ــ ٥.

واعتمد المغول على اليهود أيضاً على القاعدة نفسها، وهي تطلّب الاخلاص في أشخاص الإداريين منهم مع توفر الموهبة، ومن هنا أعجبوا جداً بشخصية سعد الدولة، الدلال السابق بسوق الموصل[1] وبحذقه في الطب وإجادته لغتهم فاستقدموه[2] هو وولده إلى بلادهم[3]. وزيادة على ذلك أرسلوا إلى بغداد سنة ٦٧٨/ ١٢٨٨ «جماعة من اليهود من أهل تفليس وقد رتبوا ولاة على تركات المسلمين![4]». أما سعد الدولة فقد عاد إلى العراق لاستعادة ما ادعاه من أملاكه في أواخر سنة (٦٨٦/ ١٢٨٧)[5] ثم وكلت الأمور فيه إليه هو وإخوته[6]. وكان من علو شأن سعد الدولة هذا وجرأته أنه زار مشهد موسى بن جعفر سنة (٦٨٨/ ١٢٨٩) وبلغ الضريح ووهب للعلويين القوام مائة دينار[7]. ولكن ذلك كله لم يدم أكثر من سنتين؛ فقد ثار الناس على سعد الدولة وإخوته وأدت ثورتهم في النهاية إلى قتله ونتج عن ذلك اضطهاد اليهود في سائر أنحاء العراق[8]. وحدث أيضاً أن يهودياً آخر، هو عز الدولة بن كمونة، اتهم قبل ذلك في سنة (٦٨٣/ ١٢٨٤) بأنه ألف كتاباً تعرض فيه للنبوات، فأدى ذلك إلى اضطرابات سابقة[9]. وكان موت ابن كمونة في الحلة لما نقل إليها في صندوق مجلد[10] حفاظاً على حياته فكان فيها حتفه. وكان كل هذا مفهوماً من الناحية السياسية ويقترن به تشجيع التشيع أيضاً[11] بل واتصال اليهود، أعداء الإسلام التقليديين، بالفرق التي عانت الظلم من الحكومة

---

(١) أبو الفداء ٤/ ١٨. وفي النص أنه كان في سوق الصناعة.

(٢) تاريخ وصاف، بومبي ١٢٤٩، ١/ ٢٣٥ ـــ ٦. وقد بدأ إعجابهم به سنة ٦٨٠/ ١٢٨١ ـــ ٢.

(٣) الحوادث الجامعة ص ٤٨٣.

(٤ ـــ ٥) أيضاً ص ٤٥٥.

(٦) وصاف، بومبي ١/ ٢٣٦.

(٧) الحوادث الجامعة ص ٤٥٧.

(٨) أيضاً ص ٤٦٤ ـــ ٦٦.

(٩) أيضاً ص ٤٤١. والكتاب «تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث» محفوظ في مكتبة المجلس بطهران تحت رقم ١٠٦ (راجع فهرست كتب المكتبة المذكور ص ٣٥٠، رقم ٥٩٣) وعند الدكتور حسين علي محفوظ نسخة أخرى، وقد حققه أخيراً أحد طلبة الدراسات العليا في جامعة هارفارد الأمريكية ولعله نشر الآن.

(١٠) الحوادث الجامعة ص ٤٤١.

(١١) راجع مقدمة شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني، إيران ١٢٧٦، ١/ ٢.

السابقة كما مر، والمصائب يجمعن المصابين.

ولما أسلم غازان سنة (٦٩٤/ ١٢٩٥)[١]، عاد الأمر مع أهل الذمة إلى سابق عهده كما لو كانت الحكومة عباسية[٢] ولكنه لما استوزر فضل الله رشيد الدين، الذي قيل: إنه كان يهودياً سابقاً[٣] له مواهب سعد الدولة وابن كمونة معاً[٤]، استخدم اليهود على نطاق واسع[٥] وتسبب في قتل نقيب النقباء الشيعي لمقاومته اليهود وتحويل أحد معابدهم إلى جامع وعظ للمسلمين[٦]. ومهما يكن من أمر فإن تسامح المغول مع الطوائف المستضعفة السابقة كان واضح الهدف وهو الاعتماد على اخلاص الضعيف على أساس استمداده الحماية من السلطة وارتباط مصلحته مع مصلحتها. ولنا في الوقت الحاضر أمثلة معروفة على هذه السياسة ماثلة في سائر أنحاء الشرق على الخصوص.

ومما يذكر أن غازان كان أول من اهتم بالعلويين، والشيعة على العموم، فعين على العراق سنة ٦٩٣/ ١٢٩٤ حاكمين أحدهما علوي والآخر بكري[٧]، ولما زار العراق سنة ٦٩٦/ ١٢٩٦ ــ ٧ و٦٩٨/ ١٢٩٨ ــ ٩ قصد إلى الحلية خاصة وطاف بقبور أئمة الشيعة في النجف وكربلاء وأمر في سنة ٦٩٨/ ١٢٩٩ بحفر نهر بأعلى الحلة سمي بالنهر القازاني[٨]. وفي سنة ٧٠٢/ ١٣٠٢ ــ ٣ قتل شيعي علوي لأنه صلى الظهر بعد أدائه صلاة الجمعة مع أهل السنة[٩] فكان هذا الحادث حافزاً للأمراء المغوليين الذين كانوا يميلون إلى التشيع كطرماز بن بايجو بخش، إلى زيادة نشاطهم وأدى ذلك إلى أن وقف السلطان في المدن الكبرى كأصفهان وكاشان وسيواس والكوفة وتبريز، أوقافاً وحبوساً ينفق ريعها على العلويين[١٠]. ولكن غازان

---

(١) دول الإسلام للذهبي ٢/ ١٥٢ ــ ٥٣.

(٢) انظر الحوادث الجامعة ص ٤٨٣.

(٣) راجع الدرر الكامنة لابن حجر ٢/ ٢٣٢، ورحلة ابن بطوطة ١/ ١٣٧. وابن كثير ١٤/ ٨٧.

(٤) راجع الدرر الكامنة ٣/ ٢٣٢.

(٥) انظر تاريخ العراق بين احتلالين للأستاذ عباس العزاوي ١/ ٤٣٨ ــ ٣٩.

(٦) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب لابن عنبة، لكنو، ص ٣٣٤ ــ ٥.

(٧) الحوادث الجامعة ص ٤٧٨، وراجع الدرر الكامنة ١/ ٥٠١. البداية والنهاية لابن كثير ١٤/ ١٢١.

(٨) انظر الحوادث الجامعة ص ٤٩٢ ــ ٤، ص ٤٩٧.

(٩ ــ ١٠) نظر تاريخ حافظ أبرو، طهران ١٣١٧، ش هـ/ ١٩٢٨، هامش ٤٨، ينقل فيه محقق الكتاب =

مع هذه الصنائع للشيعة لم يتجاوز في قبوله التشيع حد الكناية[١] وتلك سياسة كان يراد بهـا كسـب ود الناس وقطع الطريق على ثور العلويين وقيادتهم الشعب الذي كان يتطلع إلى أن يحكم نفسه بنفسه.

ولعل ميل غازان إلى التشيع، الذي تجلى في هذه المساعدات، هو الذي دفع الملك الناصر فـي مصر إلى أن يكون رسوله في طلب الصلح سنة ٧٠٣/ ١٧٠٣ ـــ ٤ رجلاً إسماعيلياً هو علي بن عبـد العزيز بن السكري (ت ٧١٣/ ١٣١٣ ـــ ١٤)[٢]. ولما جاء خدابنده إلى الحكم في ظروف كان الـبلاط فيها يموج بالصراع المذهبي والسياسي والتنافس بين الوزراء، حاول رشيد الدين أن يزيل عن السـلطان أثر الفقهاء، وكانوا من الحنفيين، بتقديمه القاضي نظام الدين بن عبد الملك الشافعي إلى السلطان بوصفه فقيهاً متكلماً يحاج الحنفيين فنجح في ذلك[٣]. وكان هذا النجاح تمهيداً للتشيع الذي حاول به الوزير الآخر سعد الدين كسر شوكة رشيد الدين. فكان من قطع تاج الدين الآوي أو الآوجي[٤] لحجج نظام الـدين أن أعلن التشيع

= عن كتاب آخر لحافظ أبرو هو مجمع التواريخ ورقة ٢٣٧. وبالنسبة للهامش ٩ انظر تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٣٩٨ نقلاً عن المصدر السابق.

(١ ـــ ٣) انظر حافظ أبرو هامش ص ٤٨ نقلاً عن المصدر السابق.

(٤) وهو تاج الدين الحسين بن علي بن زيد «عمدة الطالب ص ٣٣٤» ويرد ذكره في الإعلام بتاريخ الإسلام لابن قاضي شهبة «مخطوط محفوظ في الخزانة البودلية باوكسفورد تحت رقم (Marsh 143) ورقة ١١٢، على الصورة الآتية: «محمد بن علي الساوجي» وفيه إشارة إلى قتله سنة ٧١١/ ١٣١١ ـــ ١٢ مع الوزير مبارك شاه فهو الأوي المقصود. وهذه النسبة إلى آبه أو آوه بنطق العوام بمقتضى لهجتهم (راجع مراصد الاطلاع ١/ ٤) مدينة بين الري وهمدان (ياقوت ٥/ ٢١، تاج العروس ١٠/ ٢٥، روضات الجنات ٥١٢) والنسبة إليها آوى أو آوجي (على الطريقة الفارسية) قياساً على النسبة إلى ساوه التي كانت تقابلها (راجع ياقوت ٥/ ٢١) وبذلك تكون آوى وآوجى صحيحتين ويتبين أن «اللوحي» التي يوردها عباس العزاوي تصحيف ظاهر (راجع تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٤١٩) واللوح مدينة بين الكوفة والحلة. وقد نفى حافظ أبرو أن يكون تاج الدين ولد بالكوفة فلعله أراد أن ينفي ولادته في اللوح «انظر ذيل جامع التواريخ ص ٤٦» وقد ذكر الخونساري جماعة يلقبون بالآوي منهم محمد بن محمد بن محمد بن زين الدين بن الداعي العلوي الحسيني الذي يروي عن السيد ابن طاووس الحسيني «نسبة إلى آوه بليدة في عراق العجم من توابعها رديفها قرب ساوة.. قرب الري..» (روضات الجنات ص ٥١٢) يضاف إلى هذا أن القاضي نور الله يسميه بالآوي أيضاً (مجالس المؤمنين، طهرن ١٢٦٨، ص ٢١٤) وينقل في قتله أخباراً غير معقولة ولكنه أشار إلى تعصبه =

مذهباً رسمياً في جميع مملكة خدابنده[١]، وتم ذلك في سنة ٧٠٩/ ١٣٠٩ ــ ١٠[٢]. وكان السيد تاج الدين رجلاً سياسياً محلياً ودينياً معاً متعصباً للتشيع متعصباً على حملة غيره من المذاهب حتى أثار حنق الأمراء المغول أنفسهم لإكراه كثير منهم على دخول المذهب الشيعي بالقوة[٣]. ولم يكتف تاج الدين بذلك وإنما تعرض لمكان يقدسه اليهود في العراق وحوله إلى مسجد ومجلس لوعظه[٤] فأثار حقد رشيد الدين المعروف عنه اتصاله بهم[٥]. ولما هاج الخلاف بين الوزيرين وقتل سعد الدين سنة ٧١١/ ١٣١١ ــ ١٢[٦] دبر رشيد الدين قتل الشيخ تاج الدين وولديه بيد العلويين أنفسهم بعد محاولات عديدة أطمعهم فيها بمنصبه[٧] كنقيب للنقباء وحاكم لمشهد علي في النجف الذي كان فيه النقيب مطلق التصرف في الأموال الكثيرة التي ينفقها الناس ويرسلونها إلى هناك[٨]. وكان من فرح أهل السنة بقتله أن أكلوا لحمه[٩]. ولإبعاد الصبغة الطائفية عن هذا الحادث دعي فقيه الشيعة جمال الدين الحسن بن

= الشديد الذي أثار عليه حقد الأمراء المغول، وورد هنا أيضاً أمر غريب هو أنه كان سنياً وانتقل إلى التشيع أيام خدابنده. وانظر كذلك ابن بطوطة الذي ذكر أن نقيب مشهد علي في مروره سنة ٧٣٠/ ١٣٢٩ ــ ٣٠ كان نظام الدين حسين بن تاج الدين الآوى (١/ ١٠٥) وذكر كذلك أن نسبته إلى آوه. وقد ذكرت مصادر كثيرة أن من استمال السلطان خدابنده إلى التشيع كان ابن المطهر الحلي (ابن بطوطة، مصر ١٢٨٧، ١/ ١٢٢) واشارته غير قاطعة وكذلك المصادر الشيعية كقصص العلماء ص ٣٥٤، ٢٥٦، ومنتهى المقال ص ١٠٥ ولؤلؤة البحرين ص ١٤٥، ويبدو أنهم خلطوا بين كونه مقرباً عند السلطان (راجع البداية والنهاية لابن كثير ١٤/ ٧٧) وبين استمالته إلى التشيع، والمعقول ما ذكرناه.

(١) ذيل جامع التاريخ لحافظ أبرو ص ٤٦، تاريخ كزيده، لندن ص ٥٩٧. وقد ذكر ابن خلدون أنه «صحب الروافض فساء اعتقاده» العبر ٢/ ٥٤٩.

(٢) المصدران السابقان، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٣٢٢. وتاريخ شاه إسماعيل لمجهول ورقة ٤٥ ب. وينقل عباس العزاوي هذا أيضاً عن عقد الجمان، راجع تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٤٠٧.

(٣) مجالس المؤمنين، طهران ١٢٦٨، ص ٢١٤.

(٤) راجع عمدة الطالب ص ٣٣٤.

(٥) الدرر الكامنة ٣/ ٢٣٢.

(٦) ذيل جامع التواريخ لحافظ أبرو ص ٤٦، تاريخ كزيده ص ٥٩٧.

(٧) عمدة الطالب ص ٣٣٥.

(٨) راجع رحلة ابن بطوطة ١/ ١٠٥.

(٩) أيضاً ص ٣٣٥. وفي مجالس المؤمنين، طبع طهران ١٢٦٨. ص ٢١٤. انه اتهم بالاتصال بأعداء الدولة بعد وفاة خدابندة وأنه قتل لذلك، وهذا لا يستقيم مع تسلسل الأحداث.

يوسف بن مطهر الحلي (ت ٧٢٦/ ١٣٢٦) إلى بلاط محمد خدابنده لإيضاح التشيع والمساعدة على نشره ففعل وكتب باسم السلطان كتابيه «نهج الحق وكشف الصدق» و«منهاج الكرامة في إثبات الإمامة» وعاد إلى الحلة من جديد[١].

ومات حدابنده سنة ٧١٦/ ١٣١٦ ليخلفه ولده الطفل أبو سعيد، وكان في الثالثة عشرة من عمره[٢] فتغلب عليه الجوبان النوين (ق ٧٢٨/ ١٣٢٧ ــ ٨) ونصب من نفسه وصياً، على الملك الصغير[٣]. وكان الجوبان سنياً متشدداً يريد أن يعقد الصلح مع دولة الناصر[٣]، وكان يسميها بالدولة الإسلامية[٥]، فكان أن قاوم الاتجاه الشيعي وكسر من حدة اليهود بقتله رشيد الدين[٦]. ولكن التشيع كان قد تنفس ودبت الحياة في الحركات السرية الإسماعيلية من جديد حتى اتهم الملك الناصر بأنه يريد الصلح «ليبعث بالفداوية ليعبثوا[٧]». ومن هنا بدأ الاصلاح في المجتمع الإسلامي على يد الجوبان في الشام[٨] ومكة[٩] ليكسبه إلى جانبه ولكنه لم يستطع أن يقاوم إخراج الزيديين من المسجد الحرام وألا يكون لهم فيها [أي مكة] إمام ولا

---

(١) ذيل جامع التواريخ ص ٥٢، وانظر مجالس المؤمنين أيضاً، ص ٢٠٤. وقد كتب ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) نقضاً على كتاب منهاج الكرامة اشتهر باسم منهاج السنة وعنوانه في الأصل «منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال» وقد طبع بمصر في أربعة أجزاء بعنوان منهاج السنة النبوية وذلك ببولاق سنة ١٣٢١/ ١٩٠٣ ــ ٤ وللذهبي اختصار له سماه المنتقى من منهاج الاعتدال طبع بمصر سنة ١٣٧٤/ ٩٥٤ ــ ٥ بتحقيق محب الدين الخطيب، وانظر مقدمة الذهبي من المختصر ص ١٨ ــ ١٩. وقد نشر كتاب منهاج السنة النبوية ثانية في طبعة محققة مصدرة بكتاب منهاج الكرامة المذكور ونهض بهذا العمل الدكتور محمد رشاد سالم وظهر من الكتاب جزآن، ولنا في مضمون الكتاب ومنهج محققه ومراميه رأي ليس هذا موضعه.

(٢) ابن خلدون ٥/ ٥٤٩.

(٣) أيضاً ٥/ ٥٥٠.

(٤) الدرر الكامنة ١/ ٥٤٢.

(٥) البداية والنهاية ١٤/ ٧٨، شذرات الذهب ٦/ ١١٣.

(٦) البداية والنهاية ١٤/ ٨٧.

(٧) عقد الجمان ٢٢/ ٢٢٣، بنقل العزاوي (تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٤٧٠). وقد ذكر ابن العماد أن الظاهر تسلم حصون الإسماعيلية في سورية سنة ٦٦٨/ ١٢٦٩ ــ ٧٠ وقرر على زعيمهم نجم الدين حسن بن الشعراني أن يحمل كل سنة ١٢٠ ألفا وولاه على الإسماعيلية (شذرات الذهب ٥/ ٣٢٥) وهذا يعني نوعاً من التحالف معهم أدى إليه غدر التتار بالإسماعيلية ومن هنا طير الناس هذه الإشاعة، انظر كذلك دول الإسلام للذهبي ١/ ١٣٢.

(٨ ــ ٩) البداية والنهاية ١٤/ ٩٩، ١٣٣.

مجتمع[1]، نظراً لخطورتهم، ليكون الإصلاح العام بديلاً من تقريب العلويين وسد أفواههم وتجنب شرهم. وبحكم هذه الأخطار لم يعد لنصرة التشيع رسمياً فائدة غير أن الشيعة أنفسهم بدأوا يباشرون أمورهم بأنفسهم فيدرسون وينتجون ويخططون لتزيين عقيدتهم للناس ومحاولة بثها فيهم على نطاق واسع. هذا هو الجانب السياسي في اختصار شديد.

ويحق لنا قبل الشروع في بحث الجانب العقلي أن نذكر تطورات علاقات المغول بالتصوف، فلقد بدأ الأمر بالتزام المتصوفة لجانب حكوماتهم المحلية ومن هنا رأينا نجم الدين الكبرى (ق ٦١٨/ ١٢٢١) والعطار (ق ٦٢٧/ ١٢٢٩ ــ ٣٠) قتيلين بأيدي التتار[2] في بداية اكتساحهم الشرق، فعلوا ذلك كما هدموا مشهد علي بن موسى الرضا في طوس سنة ٦١٧/ ٢٢٠ ــ ٢١. ولكن كلاً من المتصوفة والتتار لاحظوا أن أحدهما في حاجة إلى الآخر، فالتتار أحسوا أنهم في أمس الحاجة إلى حلفاء يهدِّئون الناس ويشغلونهم ويقنعونهم بالتسليم والرضا على الصعيد السياسي أما المتصوفة فقد كانوا دائماً في حاجة إلى حماية الحكومات المختلفة. وهكذا بدأ هذا الاتصال الواعي سنة ٦٤٣/ ١٢٤٥ ــ ٦ لما لجأ إلى التتار خليل بن بدر الدين الكردي «وزعم أنه من أصحاب الشيخ أحمد الرفاعي.. فخرج معه جمع كثير من المغول» وثار في حدود همدان وقتل وعلق رأسه على باب خانقين[3].وقد قيل أن صوفيين فارسيين رفاعيين قابلا هولاكو في صحبة تلاميذهما وبذلا له النصيحة وطالباه بترك أذية المسلمين ودعواه إلى الإسلام «وشرب كل منهم السم ودخلوا النار العظيمة فخمدت»[4] وأن هولاكو تأثر بهما حتى قيل أنه أسلم[5]. ولكن هولاكو

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ١٢٣.

(٢) نفحات الأنس للجامي ص ٤٢٣ ــ ٢٤، ٥٩٩، دول الإسلام للذهبي ٢/ ٩٣.

(٣) الحوادث الجامعة ص ٢٨٦.

(٤) انظر ترياق المحبين للواسطي، ص ١٨ والصوفيان هما محمد الدربندى والخواجة يعقوب بن مخدوم جهانيان، ويروى عن صوفي آخر سوري اسمه عمران بن عمران بن صدقة البلالي (الأموي) (ت ٧٥٤/ ١٣٥٣) أن ملك التتار اتهمه بمكاتبة البصريين (لعلها المصريين) بأخبارهم فألقاه إلى الكلاب ومعه رجل آخر فأكلت الكلاب رفيقه ولم تؤذه هو.. فعظم في أعينهم وأكرموه.. «الكواكب الدرية ورقة ٢٦٩ أ».

(٥) أيضاً ص ١٨، والمعروف أن هولاكو لم يسلم.

(ت ٦٦٣/ ١٢٦٤ ــ ٥) لم يكن ممن يميلون إلى الصوفية بقدر ميله إلى الفلسفة والعلم التطبيقي[١] ولعل هذا الميل منه هو الذي حمله على قتل جماعة من القلندرية في سورية سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ لما وصفهم نصير الدين الطوسي بأنهم «فضلة العالم»[٢]. ولكنه في فتحه حلب سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ لم يسلم من المذبحة إلا من لجأ إلى بضعة بيوت منها خانقاه زين الدين الصوفي[٣]. ولكن هذا لا يمنع حقيقة أن التتار عموماً، بوصفهم من الجنس التركي يميلون إلى روحانية المتصوفة وبخاصة ما يتصل منها بالكرامات المادية كما سيمر بنا ذلك كثيراً في الفصول القادمة. وبعد موت هولاكو وجدنا صاحب ديوانهم في بغداد يأمر سنة ٦٦٦/ ١٢٦٧ ــ ٨ ببناء رباط بمشهد علي «ليسكنه المقيمون هناك»[٤] ورباط آخر في مشهد سلمان الفارسي سنة ٦٨٠/ ١٢٨١ ــ ٢ وقف عليه أوقافاً كثيرة[٥] وذلك دليل على التفات النظام الجديد إلى جدوى التعاون مع المتصوفة كما فعلت الحكومات السابقة. وقد قيل أن نصير الدين الطوسي نفسه (ت ٦٧٢/ ١٢٧٣ ــ ٤) اعتذر عن الحلاّج وحمل قوله «أنا الحق» على «رفع الإِنّية دون الاثنينيّة»[٦]. ومن الجدير بالملاحظة أن أباقا خان (ق سنة ٦٨٨/ ١٢٨٩) أسلم على يد رجل ادعى التصوف وأظهر الكرامات العملية وتنبأ له بالملك، وكان ذلك سنة ٦٨٢/ ١٢٨٣ ــ ٤. وبعد إسلام أباقا خان تسمى بأحمد، ربما نسبة إلى شيخ الرفاعية، فأرسله إلى مصر مندوباً عنه لتقرير الصلح مع المنصور قلاوون[٧]. وأدخل من هذه الأمثلة في الاتصال الوثيق بين المغول والمتصوفة

---

(١) راجع الحوادث الجامعة ص ٣٥٣ حيث نص ابن الفوطي أن هولاكو «كان يحب العلماء والفضلاء ويحسن إليهم ويجزل صلاتهم ويشفق على رعيته ويأمر بالإحسان إليهم والتخفيف عنهم ولم يثقل عليهم ولا كلفهم ما جرت عادة الملوك به من التكليفات والتوزيعات وغير ذلك» وانظر أيضاً شذرات الذهب ٥/ ٣١٦.

(٢) الحوادث الجامعة ص ٣٤٣.

(٣) أبو الفداء ٣/ ٢١٠.

(٤) الحوادث الجامعة ص ٣٥٨.

(٥) أيضاً ص ٤١٧.

(٦) أوصاف الأشراف (بالفارسية) لنصير الدين الطوسي، ط. برلين ١٩٢٧، ص ٦٦، وقد ترجم الكتاب إلى العربية بقلم الأستاذ محمد الخليلي وطبع في النجف في مطبعة النجف ١٩٥٦، لكن المترجم أسقط هذه العبارة وبيتاً من الشعر للحلاج بحجة «رجحان عدم ذكرها ولعدم إخلالها بالمعنى، إذ هي شاهد في الموضوع لا غير» هامش ص ١٠٣، تحت موضوع الوحدة في الفصل السادس) وانظر كتابنا: شرح ديوان الحلاّج ص ٣٠٢، (شرح المقطعة ٧٦ من أشعار الحلاّج).

وقد وردت هذه الإِشارة أيضاً في روضات الجنّات، ص ٢٢٧، طرائق الحقائق ١/ ١٦٤ ــ ٦٥.

(٧) الحوادث الجامعة ص ٤٣١ ــ ٣٢.

ووقوعم تحت تأثيرهم ما روي من أن أحد حكام التتر بالبلاد الشمالية قد تصوف هو نفسه سنة ٦٨٥/ ١٢٨٦ «وأظهر الزهد والانقطاع إلى الصلحاء» ونزل عن الملك لابن أخيه[١].

ومهما يكن من أمر فقد كان الرفاعية منذ لقائهم المزعوم مع هولاكو موضع اهتمام التتار لخفة يدهم ولهجومهم على النار وأكلهم الحيات وهي أمور تخلب لب المقاتل المولع بما لا يستطيع سيفه أن يصنع. ومن هنا وجدنا التتار يكرمون شيخاً من شيوخ الرفاعية وهو صالح بن عبد الله البطائحي لما قدموا دمشق سنة ٦٩٩/ ١٣٠٠ حتى لقد «نزل عنده نائب التتر»[٢]. وقد جلى الشيخ صالح هذا حقيقة مهمة لما قال في صراحة تامة لابن تيمية في مناظرته للأحمدية (الرفاعية) في مصر سنة ٧٠٥/ ١٣٠٥: «نحن ما ينفق حالنا إلا عند التتر، وأما عند الشرع فلا»[٣]، وجلا ابن تيمية حقيقة أخرى حين قرر أن ظهور الأحمدية وإضعافهم الوازع الديني المتصل بالفقه الإسلامي مباشرة وتحذيرهم الناس وحملهم على الخمول والكسل والتسليم كان «أكبر أسباب ظهور التتار»[٤]. ونبهنا ابن تيمية إلى حقيقة أخرى وهي أن استيلاء التتار على مقاليد السلطة في العالم الإسلامي حقق للصوفية مركزاً مرموقاً حملهم على تطوير عقيدتهم والسير بها خطوة أخرى نحو النضوج والاعراض عن الحلول الجزئي لتحل محله فكرة الاتحاد المطلق الذي يعني به وحدة الوجود[٥]، وذلك دليل ناصع على هذا التواصل الذي نعنيه.

ولم يقتصر الأمر على التصوف وإنما تعداه إلى سائر أصحاب الطموح الديني ليظهروا براعتهم في إنشاء الفرق وادعاء المهدية والنبوة والولاية ومن هنا ظهر في العراق سنة ٦٦٦/ ١٢٦٧ ــ ٨ رجل ادعى أن شعره أفضل من القرآن[٦] ومر بنا مؤلف ابن كمونة. وشجع الاضطراب السائد في العالم الإسلامي النصيرية على

---

(١) أبو الفداء، مصر ١٢٨٦، ٤/ ٢٣.

(٢) البداية والنهاية ١٤/ ٤٧، الدرر الكامنة ٢/ ٢٠١.

(٣) البداية والنهاية ١٤/ ٣٦. وراجع الرسائل والمسائل لابن تيمية، مناظرته للرفاعية، ١/ ١٣٠.

(٤) الرسائل والمسائل، الرسالة الخامسة، ١/ ١٧٩.

(٥) أيضاً ١/ ١٧١ ــ ٧٢.

(٦) راجع الحوادث الجامعة ص ٣٥٩ ــ ٦٠.

ادعاء ظهور المهدي في سورية سنة ٧١٧/ ١٣١٧ ــ ٨[١]. بل لقد أدى هذا القلق العقلي والتحلل الديني إلى ادعاء أحد أمراء التتار وهو تمرتاش بن جوبان، المهدية في بلاد الروم لما وليها لأبي سعيد سنة ٧٢٢/ ١٣٢٢[٢]. وكان في شيعة الحلة كما سيمر بنا، من بدأ يدعي نيابة المهدي والاعتماد على الولاية الشخصية فانبتوا بذرة الولاية المجانسة للتصوف في العالم الشيعي، وكانت تلك بداية الفرق الشيعية التي تعددت فيما بعد مع الظروف المماثلة. وهكذا أدى تساهل التتار إلى عودة الأمل إلى أشباه الغلاة الأولين لتظهر عقائدهم من جديد.

ومضى الأمر على هذا حتى نهاية دولة التتار الإِيلخانية التي انطوت صفحتها بموت أبي سعيد سنة ٧٣٧/ ١٣٣٦ ــ ٧ ليبدأ عهد أسوأ إذا أدى خلو الإمبراطورية من وارث إلى فوضى سياسية وأخلاقية وعقلية واقتصادية لم يشهدها العالم الإِسلامي من قبل وجرت التطورات فيما بعد على الوجه التالي: ــ

تغلب الشيخ حسن، ابن عمة أبي سعيد، على العراق وإبراهيم شاه، ابن الأمير سنتينة، على الموصل وديار بكر، وارتنا على بلاد الروم وحسن الصغير بن تمرتاش بن جوبان على تبريز وطغتيمور على خراسان، وحسين بن غياث الدين على هراة وجزء من خراسان ومحمد شاه بن مظفر على يزد وكرمان والسلطان أبو اسحق على شيراز وأصفهان وفارس، وغيرهم على باقي أجزاء الإمبراطورية[٣]. ولا يهمنا من كل هذه الدول إلا العرض للدولة الجلائرية الايلخانية التي أسسها الأمير حسن واستطاع أن ييسر الحالة الاقتصادية في العراق ويجعل من بغداد مدينة حية حتى سماه الناس بالشيخ حسن لصلاحه وعدله[٤].

ومات الشيخ حسن سنة ٧٥٠/ ١٣٤٩ ليخلفه ابنه أويس الذي قيل فيه: انه «كان محباً للخير والعدل معتقداً للعلماء»، وحكم العراق وأذربيجان. وقد انتاب أويساً وسواس أدى به إلى أن يتصوف ويركن إلى العبادة قبل مماته وتنازل عن الملك

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٨٣ ــ ٨٤، أبو الفداء ٨٥، شذرات الذهب ٦/ ٤٣.

(٢) راجع مطلع السعدين ورقة ١٥ ب، الدرر الكامنة ١/ ٥١٨.

(٣) انظر رحلة ابن بطوطة ١/ ١٣٨ ــ ٣٩.

(٤) شذرات الذهب ٦/ ١٨٢.

لابنه حسن الذي مات سنة ٧٧٦/ ١٣٧٤ ــ ٥[١]، وله نيف وثلاثون سنة ليبدأ صراع بين الأخوة الصبيان واضطراب في شؤون الدولة السياسية أدّى في النهاية إلى مكاتبة الناس لتيمور الذي فتح العراق سنة ٧٩٤/ ١٣٩٢ وقضى على هذه الدويلة المضطربة[٢].

ويبدو أن الشيعة كانوا يحتلون مكانة مرموقة في أيّام مرجان نائب أُوَيْس على العراق بحيث استطاعوا أن يجهروا بمراسيمهم في مناسباتهم الدينية إلى الحد الذي تسببوا معه في هلاك معارضهم قاضي الحنابلة ضرباً بالسياط[٣]. ولما أعلن مرجان انفصاله الفاشل عن الحكومة المركزية اتضح فيما بعد أنه كان واقعاً تحت تأثير وزيره الشيعي الأمير أحمد فقتله أويس بيده. وكان فرح أهل السنة وبخاصة الحنابلة المجاورين لمشهد عبد القادر الجيلاني، بقتل الوزير بالغاً حد إحراق جثته[٤]، وهي حادثة تذكر بأكل زملاء لهم لحم تاج الدين الآوي الذي حول خدابنده إلى التشيع.

وختاماً لهذا الفصل وعوداً إلى التسلسل التاريخي لا بأس من إيراد بضعة أسطر في الدولة المظفرية التي كان مصيرها كمصير الدولة الجلائرية. لقد كان أبرز ملوك الدولة المظفرية شاه شجاع حفيد مظفر اليزدي الذي كان صاحب درك يزد وكرمان أيام أبي سعيد[٥]. لقد تولى شاه شجاع الحكم بعد مؤامرة دبرها هو واخوته الأربعة ضد أبيهم في سنة ٧٦٠/ ١٣٥٩[٦]. ثم لما نجحت تغلب على أخوته واحداً بعد الآخر وقيل إنه كان جامعاً بين الثقافة العربية والفارسية مع أوصاف الملوك. وتوفي هذا سنة ٧٨٧/ ١٣٨٥ ليتولى ابنه زين العابدين الذي صار هو وأقاربه ضحية تيمور لما فتح بلادهم[٧]. وكذلك كان الأمر مع الدويلات الأخرى التي سقطت مثل

---

(١) راجع عجائب المقدور ص ٤٩ ــ ٥٠ وشذرات الذهب ٦/ ١٨٢.

(٢) شذرات الذهب ٦/ ٣٣٢.

(٣) الدرر الكامنة ٣/ ١٥٤، البداية والنهاية ١٤/ ٤١٠.

(٤) البداية والنهاية ١٤/ ٣١٩، وفي النص أن الإحراق وقع على «خشبة» والصحيح في رأينا، ما أثبتناه في المتن.

(٥) العبر ٥/ ٥٥٦.

(٦ ــ ٧) أيضاً ٥/ ٥٥٧.

أوراق الخريف لما هبت عليها عاصفة تيمور. ودول كهذه، لا تبتغي إلا المحافظة على كيانها المهدد، لا يناسبها الاستقرار الثقافي ولا الديني ولا العقلي ولهذا فإن من المتوقع أن يستغرقها القلق وتتقمصها روح من الشذوذ سنجدهما في الفصل التالي.

٢ ــ الجانب العقلي

لقد كان استيلاء التتار على العراق متنفساً للتشيع وظرفاً أتاح للشيعة أن يباشروا شؤون عقيدتهم في حرية وطمأنينة، كما مر. ومن هنا بدأت موجة جديدة من الفقهاء والمتكلمين تجتاح البيئات الشيعية، غير أن من الملاحظ أن قادة الفكر الشيعي لم يصرفوا همهم إلى الفقه بمقدار ما اهتموا بالفلسفة تحت تأثير نصير الدين الطوسي وزير التتار الشيعي، ثم انصب اهتمام الفقهاء على الولاية منقادين في ذلك مع غلبة الطابع على العصر كله. ومما يلاحظ في هذه الفترة أن الغالبية العظمى من المعنيين بشؤون العقيدة كانت من العرب على عكس الفترة السابقة التي برز فيها إلى جانب العرب من أمثال الشريف المرتضى والرضي، رجال من الفرس كابن بابويه القمي والشيخ المفيد والطوسي والطبرسي وغيرهم. وكان هذا طابع العصر بالنسبة لأهل العلم من أهل السنة أيضاً، وفارسية ابن فورك والاسفرايني والغزالي وإمام الحرمين الجويني وفخر الدين الرازي من الأشاعرة وحدهم لا تخفى على أحد(١). والسبب في وضوح الطابع العربي على التشيع ابتداء من فتح بغداد كان انتقال مركز التشيع إلى الحلة وصدوره منها. ومن المعروف أنها نشأت منذ البداية لتكون نقطة تجمع الشيعة وقد بناها صدقة بن منصور سنة ٤٩٥/ ١١٠٢ لتكون عاصمة لدويلته الشيعية(٢)!

وما يهمنا هنا هو أن العالم الإسلامي أخذ بالاهتمام بالفلسفة وتطبيقاتها تحت تأثير الإسماعيلية والداعين لها في طول العالم الإسلامي وعرضه، وكانت رسائل إخوان الصفا في البصرة والرسالة الجامعة في الأندلس ثم الدولة الإسماعيلية في مصر

---

(١) ولم يشر المصنفون إلى عروبة الباقلاني، ولعل في ذلك ترجيحاً لفارسيته، انظر مقدمة المرحوم محمود محمد الخضيري لكتاب التمهيد، طبع مصر ١٩٤٧.

(٢) انظر معجم البلدان ٢/ ٣٢٧ ــ ٢٨.

وسوريا وأجزاء من العراق كالموصل التي كانت مستقر الدولة الحمدانية الإسماعيلية وكالدعوة الإسماعيلية في إيران، عاملاً على بث هذا الميل وإذكائه في أذهان المسلمين. وكان رد الفعل قوياً جاء من العاملين في خدمة الدولة العباسية كالغزالي في كتابيه تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية، وإن كان هو نفسه من المتأثرين بالفلسفة والصادرين عنها حتى في المنقذ من الضلال[١]: أبعد كتبه عنها. ولم يمض قرن من الزمان حتى وجدنا فخر الدين الرازي في العالم الإسلامي بوصفه من أئمة الإسلام الكبار. ولم يكن فخر الدين إلا متفلسفاً لا جدال فيه. وينبغي أن نتذكر أن نصير الدين الطوسي ــ بوصفه إسماعيلياً أو فلسفياً على العموم ــ قد صدر عن التيار نفسه وذلك من طبيعة الأشياء. غير أنه يجب أن يضاف إلى هذا كله أن التصوف نفسه كان قد امتزج بالتفلسف من قديم فبالإضافة إلى ما يقرره الدكتور علي عبد القادر من أن الجنيد البغدادي كان متأثراً بالأفلاطونية الحديثة حتى قارنه بأفلوطين[٢]، يتناهى إلينا صوت الغزالي من أن فريقاً من المتصوفة كانوا متأثرين بالروح الفلسفية حتى سماهم «الصوفية المتفلسفة»[٣]. وكان هذا الرأي من الغزالي مؤيداً لما أدلى به البيروني (ت ٤٤١/ ١٠٥٠ ــ ٥١) من أن لفظ صوفي يقترن بسوفيا اليونانية[٤] التي تتصل بكلمة «فلسفة» نصاً وروحاً. يضاف إلى هذا أمر واضح الدلالة على هذا المعنى وذلك أنه وجد بين المتصوفة رجل كالسهروردي المقتول يعكس من التفلسف أكثر مما يعكس من التصوف[٥] وكان قتله على أساس من كونه فيلسوفاً لا من الصوفية

---

(١) انظر اعترافات الغزالي للدكتور عبد الدائم أبو العطا البقري، مصر ١٩٤٣، ٢٠ ــ ٢٩.

(٢) رسائل الجنيد، تحرير وتصحيح علي حسن عبد القادر، سلسلة جب التذكارية رقم ٢٢، لندن ١٩٦٢، المقدمة ص ١١١ ــ ١١٩ وانظر قول الجنيد «فأين ما لا أين لأينه، إذ مؤمن الاينات مبيد لما أينه..» ص ٢ وقوله «فكان حيث لم يكن ولم يكن حيث كان، ثم كان من بعد ما لم يكن حيث كان كان..» ص ٥٢ وتطرق الجنيد إلى كأس المراقبة ص ٥٢، وعبارة الجنيد الأولى شبيهة بعبارة الكندي في وصف فعل الله بأنه «تأييس الايسات عن ليس» رسائل الكندي، تحقيق وشرح الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر ١٩٥٠، ١/ ١٨٢ وكان الفلاسفة على كل حال، يقدرون الجنيد و«يحضرونه لدقة معانية» تاريخ بغداد ٧/ ٢٤٣ ــ

(٣) رسالة معراج السالكين من فرائد اللالي من رسائل الغزالي، القاهرة ١٣٤٣/ ١٩٢٤، ص ٧٦.

(٤) تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني ص ١٥.

(٥) انظر مثلاً رسالته حكمة الإشراق التي تضمّنت فلسفته الإشراقية في «مجموعه دوم مصنفات شيخ إشراق.. تحقيق هنري كوربين، طهران ١٩٥٢ «ولا يتسع المجال هنا للإفاضة في بيان العناصر =

الحلوليين أو ما إلى ذلك. ثم أن ابن عربي ونظريته الجديدة في وحدة الوجود، التي لم تعتمد على مجاهدة أو سلوك، وإنما كانت نظرية فلسفية في الوجود قبل أن تكون مشرباً صوفياً عملياً يتعلق بالأذكار والمجاهدات أو غير ذلك من تطبيقات التصوف. وقد أخذ ابن عربي فلسفته هذه من رسائل إخوان الصفا خاصة وهي مليئة بالتفلسف وذلك لا شك فيه[١]. ومن هنا وجدناه يتطرق إلى أنواع النفوس وإلى الأفلاك وإلى الكيمياء والطلاسم بل وإلى الأعداد والحروف وفلسفتها[٢]. ولما حكم التتار العالم الإسلامي لم تكن لهم عصبية معينة ومن هنا لفتت الفلسفة أنظارهم من ناحيتها التطبيقية، التي خدمهم بها نصير الدين الطوسي وتلاميذه، وراعهم التصوف الذي بهرهم به الرفاعية لأول وهلة وأثار اهتمامهم ما فيه من مشاهدات أولاً وما فيه من روح الخمول وبث الكسل في الناس من ناحية أخرى.

وهكذا ارتفعت منزلة الفلسفة من حيث تطبيقاتها العلمية والتصوف من حيث كراماته في نظر العالم الإسلامي بوصفهما ما تفضله الدولة وتشجع عليه. وهكذا بدأت نهضة التصوف وانضم إليه من الفلسفة الطلسمات والأعداد والحروف إلى حد أنه لم يمض قرن ونصف حتى وجدنا مذهباً بكامله يتأسس على الحروف والأرقام كما سنرى.

أما في مجالنا الشيعي فقد كان التشيع ما يزال يشعر باستقلاله وبعده عن التصوف الذي كان مع الدولة السابقة، فلم يتم الاتصال المباشر بينهما دفعة واحدة وإنما تحقق ذلك على مرحلتين:

تأثر التشيع بالفلسفة أولاً على يد رؤساء الشيعة الروحيين فخرج من مجاله الكلامي الصرف، ثم انتهى الأمر بعد ذلك إلى التواصل الذي لم يبدأ من شيعة

= الفلسفية في التصوف الإسلامي وليس من من العسير، على كل حال، الوصول إلى جذور فلسفية في آراء المحاسبي استقاها من سقراط، والحلاج ذو اتصال ظاهر بأفلاطون وهكذا.

(١) انظر مقال الدكتور أبو العلاء عفيفي: من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، في مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، مايو ١٩٣٣، ص ٢٢ ــ ٢٧.

(٢) راجع شفاء السائل لتهذيب المسائل المنسوب إلى ابن خلدون، اسطنبول ١٩٥٧، ص ٥٧ ــ ٥٨ وتفسير ابن عربي ١/ ٢٩، ٤٢، والفتوحات المكية، الأبواب الـ ٥٢ الأولى وكلها تدور حول الأرقام والحروف ودلالتهما.

الحلة أولاً وإنما من علوي آملي مر بالحلة ونزلها. على أن ادعاء المهديات وتأسيس الفرق لم ينقطع كما تقتضي طبيعة الأشياء في هذا الجو الحر.

وإيضاحاً لهذا الابهام نذكر أن الشيعة لم يشتهر عنهم التطرق إلى الفلسفة لأن هذا يلحقهم بالإسماعيلية، فحاولوا أن يكتفوا بعلم الكلام والفقه وأن يتجنبوا الفلسفة ما أمكنهم. فلما جاء الفتح المغولي وانتهى إليهم أن هولاكو «يحب العلماء والفضلاء ويحسن إليهم»[١] ورأوا مصداق ذلك في استيزاره لنصير الدين بعد إخراجه من سجن آخر أمراء الإسماعيليين، نشطوا إلى هذا النوع من المعرفة. ولم يكن هذا الاتجاه الودي من جانب واحد، فكما توجه الشيعة إلى نصير الدين بالعناية بالبحث العقلي، عني هذا بهم شخصياً. ولقد ذكر أنه أثناء صحبته لهولاكو لقي الشيعة وكذلك أثناء زيارته الثانية للعراق سنة ٦٦٢/ ١٢٦٣[٢] حين «جمع كتباً كثيرة، من بغداد، لأجل الرصد» وثالثة سنة ٦٧٢/ ١٢٧٣ ــ ٤ التي مات بعدها[٣].

إن الإفاضة في بحث الجانب الفلسفي يخل في طبيعة هذا الكتاب ولهذا فلا يمكن التطرق إلى مزيد تطوراتها وتفاعلاتها، غير أن مما يعين على جلاء الظروف العقلية للقرن السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) الإشارة إلى أن علم الكلام بجانبيه الشيعي والسني، إلا السلفي، قد تأثر بالنزعات الفلسفية عن طريق نصير الدين الطوسي نفسه الذي كان من اهتمامه بالفلسفة ومكانته فيها أن اعتبره ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) في صف واحد مع ابن سينا[٤]، واعتبره أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده

---

(١) مر هذا النص من قبل وهو في الحوادث الجامعة ص ٣٥٠ والبداية والنهاية ١٣/ ٢١٥.

(٢ ــ ٣) الحوادث الجامعة ص ٣٧٥ ــ ٧٦، ويروى ابن الفوطي وحده أنه انتحر، انظر ص ٣٤١ وقد أشار إلى هذا الدكتور مصطفى جواد في مقدمة الكتاب. وقد وصف ميرزا مخدوم (ت ٩٩٥/ ١٥٨٧) ساعات نصير الدين الأخيرة، رواية عن قطب الدين الشيرازي، فدل على أنه مات ميتة طبيعية وإن كان الصورة مليئة بالحقد المر (النواقض لبنيان الروائض ورقة ١٣٤ ب).

(٤) عبر ابن قيم الجوزية، وهو معروف بتحامله على التفلسف بسبب ميوله السلفية، عن غرضه هذا بعبارة عدائية وصفه فيها «بنصير الشرك والكفر» وبأنه «كان ساحراً يعبد الأصنام» ووصف ابن سينا بإمام الملحدين. انظر الأعلام لخير الدين الزركلي، الجزء السادس، مصر ١٩٥٦، هامش ص ٢٥٨، نقلاً عن كتاب إغاثة اللهفان. وقد اتهم ابن القيم الجوزية نصير الدين الطوسي بأن حقده على =

(ت ٩٦٢/ ١٥٥٤) منقحاً لها[١] وأرخ الأخير احياء البحث الفلسفي بأنه «ما كان إلا منذ نصير الدين الطوسي وإضرابه»[٢]. **وتمثَّلَ** بعث الروح الفلسفي عند نصير الدين في كتيّب صغير عرفه الناس بعد موته[٣]، ويعرف بتجريد الكلام مرة وتجريد الاعتقاد مرة أخرى[١]، مزج فيه الفلسفة لأول مرة في الإِسلام بعلم الكلام مزجاً تاماً بحيث صارا شيئاً واحداً. وذلك أننا «إذ نظرنا في كتب الكلام في العهد الذي تم فيه العلم وتصور بصورته النهائية من حيث المادة والتبويب والاصطلاحات رأينا بأنه يحتوي على معالجة لجانب كبير من المسائل الفلسفية في علم ما بعد الطبيعة وعلم النفس في نظرية العلم على الخصوص وفي الأخلاق وفي مسائل كثيرة من الطبيعة وأخيراً في السياسة. هذا إلى جانب المسائل المعتمدة على السمعيات أو علم الدين.. وإذا بحثنا عن المؤلفين الذين سبقوا... إلى جانب هذا الترتيب النهائي للعلم لا نجد

= الخليفة والعلماء حمله على الإشارة بقتله، ولكن ابن كثير وهو خصم أيضاً رأى «أن هذا لا يصدر من عاقل ولا فاضل» انظر البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٧.

(١ ــ ٢) انظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة له، ط: حيدر آباد ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م (١/ ٢٦ ــ ٢٧). وعبارة المصنف تقول:

«نعم، إن من رسخ قواعد الشريعة في قلبه، وامتلأ قلبه من عظمة هذا النبي الكريم وشريعته، وتأيد دينه بحفظ الكتاب والسنة وقوي مذهبه في الفروع، يحل له النظر في علوم الفلسفة، لكن بشرطين:

أحدهما: ألا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوزها فإنما للرد لا لغيره.

وثانيهما: ألا يمزج كلامهم بكلام علماء الإِسلام.

وقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم قدرتهم على تمييز الجيد من الرديء، وربما يستدلون، بإيرادها في كتب الكلام، على صحتها. وما كان هذا إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسي وإضرابه، لا حياهم الله. وإنما السلف مثل الامام الغزالي والامام الرازي، مزجوا كتب الكلام بالحكمة، لكن للرد كما تراه في تصانيفهم. ولا بأس بذلك، بل ذلك اعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم..».

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلي، مطبعة الحكمة بقم، بلا تاريخ، ص ٢.

(١) سماه ابن المطهر الحلى بتجريد الاعتقاد، كما مر. وسماه اللاهيجي بتجريد الكلام كما سيأتي وانظر الاعلام للزركلي ٦/ ٢٥٧، وكلتا التسميتين مستمدة من الكتاب نفسه الذي يبدأ بقول نصير الدين: أما بعد حمد واجب الوجود.. فاني مجيب إلى ما سألت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ النظم مشيراً إلى غرر فوائد الاعتقاد ونكث مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل إليه وقوي اعتقادي عليه.. ولكنه في كشف المراد يتبع هذا العبارة بقول نصير الدين مباشرة وسميته تجريد الاعتقاد» ص ٣، وانظر معجم سركيس ص ١٢٥٠.

أحداً قبل نصير الدين الطوسي قد ألف في علم الكلام على هذا النحو»[1]. وكان هذا الكتاب (بنقل صاحب الذريعة ٣/ ٣٥٣) من الأهمية بحيث وصفه علاء الدين علي بن محمد القوشْجي، أحد شراحه، (ت ٨٧٩/ ١٣٧٧) بأنه «مخزون بالعجائب، مشحون بالغرائب، صغير الحجم، وجيز النظم، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأمصار» وكان كتابه المذكور «محاولة لتنظيم هذا العلم ولقصر الكتابة فيه على المسائل الأساسية ونفي أو إقصاء المسائل التي لا تتصل بجوهر العلم المقصود بسبب معقول»[2]. وكان الطوسي في كتابه المذكور «قد أوجز ألفاظه في الغاية وبلغ في إيراده المعاني إلى طرف طريق النهاية حتى كلَّ عن إدراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون[3]» وكان اختصاره له إلى هذا الحد «على سبيل الإلغاز: قد تدلّ الكلمة منه على مسألة وتقوم الجملة المختصرة مكان الفصل»[4] وكان هذا حافزاً للمصنفين في علم الكلام على تفصيل ما أوجز «ولذلك كثر شارحوه والمعلقون عليه منذ تأليفه حتى وقت قريب»[5].

(١ ــ ٢) محاضرات الأستاذ الخضيري.

(٣) كشف المراد ص ٣.

(٤ ــ ٥) محاضرات الأستاذ الخضيري.

وعلى تجريد الاعتقاد كتبت شروح وحواش كثيرة. أما الشروح فمنها:

١ ــ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلى (ت ٧٢٦/ ١٣٢٦)، وله شرح منطقه مستقلاً سماه الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد. ٢ ــ تعريد (كذا) [ولعلها: تفريد] الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد للشيخ شمس الدين الاسفرايني البيهقي، وهو شرح مزجه بالأصل. ٣ ــ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد لعبد الرحمن بن أحمد العامي الأصفهاني (ت ٧٤٦/ ١٣٤٥) ويعرف بالشرح القديم. ٤ ــ شرح لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي المذكور، يعرف بالشرح الجديد. ٥ ــ شرح للمحقق التبريزي (الحاج محمود بن محمد بن محمود)، فرغ منه سنة ٩١٣/ ١٥٠٧. ٦ ــ تحفة شاهي وعطيه الهي للمولى زين الدين علي البدخشي، بالفارسية، فرغ منه سنة ١٠٢٣/ ١٦١٤، وهو شرح الإلهيات منه. ٧ ــ شرح لابن كمال باشا (شمس الدين أحمد بن سليمان، ت ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م) سماه تجريد التجريد» لأنّه منصب على مادة تجريد الكلام (انظر الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة للغزي، ٢/ ١٠٨، س ٣). ٨ ــ شوارق الإلهام للمولى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهجي (ت ١٠٥١/ ١٦٤١ ــ ٢). وهو شرح الأمور العامة والجواهر والأعراض والإلهيات. ٩ ــ مشارق الإلهام له أيضاً، «خرج منه شرح المقصد الأول في الأمور العامة». ١٠ ــ الشرح الفارسي لميرزا عماد الدين محمود الشريف بن ميرزا مسعود السمناني، فرغ منه =

ولنصير الدين إلى جانب ما نقلناه له في الاعتذار للحلاج، كلام في التصوف الفلسفي لا نريد أن نطيل به الكلام وإنما نشير إلى أن الخوانساري يصفه، نقلاً عن

= سنة ١٠٦٨/ ١٦٥٧ ــ ٨. ١١ ــ شرح المولى بلال الشاخني القائني المذكور في كتاب بغية الطالب للحاج محمد باقر البيرجندي المعاصر. ١٢ ــ الشرح الفارسي للسيد الأمير محمد أشرف بن السيد عبد الحسين.. العلوي العاملي (ت ١١٤٥/ ١٧٣٢). ١٣ ــ البراهين القاطعة للمولى محمد جعفر الاسترابادي (ت ١٢٦٣/ ١٨٤٦). ١٤ ــ الشرح الفارسي لميرزا محمد بن سليمان التنكابني (ت ١٣٠٢/ ١٨٨٤) الذي يقرب من ١٥ بيت [= سطر]. ١٥ ــ القول السديد في شرح التجريد لمحمد المهدي الحسيني الشيرازي المعاصر وقد طبع في النجف سنة ١٣٨١/ ١٩٦١، وميزته أنه فصل المتن الأصلي عن الشرح غير أنه اعتمد على كشف المراد المذكور الذي طبع في قم بلا تاريخ.

وأما الحواشي فهما:

١ ــ حاشية السيد ركن الدين أبي محمد الحسن بن محمد بن شرف شاه العلوي، تلميذ نصير الدين ونظيره (ت ٧١٥/ ١٣١٥ أو ١٣١٨).

٢ ــ حاشية الشريف الجرجاني (علي بن محمد المتوفي سنة ٨١٦/ ١٥١٠ ــ ١١) اشتهرت بحاشية التجريد.

٣ ــ حاشية المحقق الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد، المتوفى سنة ٩٠٧/ ١٥٠١ ــ ٢) ضمن مجموعة من رسائل الدواني.

٤ ــ حاشية على إلهيات التجريد لشمس الدين الخفري (محمد بن أحمد، ت ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م).

٥ ــ حاشية للمولى صدر الدين الشيرازي (محمد بن إبراهيم، ت ١٠٥٠/ ١٦٤٠ ــ ١).

٦ ــ حاشية للمولى الجيلاني «تلميذ المولى محمد صادق الأرجستاني الذي توفي في سنة ١١٣٤/ ١٧٢١».

٧ ــ حاشية المولى محمد جعفر الاسترابادي وهي الأصول لشرحه «البراهين القاطعة»، الثالث عشر من الشروح المتقدمة.

(فيما عدا ما يتصل بحاشية الخفري التي نقلناها من الأنوار النعمانية لنعمة الله الجزائري (ت ١١١٢/ ١٧٠٠)، طهران ١٣٧٨ ــ ١٣٨٠/ ١٩٥٨ ــ ١٩٦٠، ٢/ ٣٥ والمعلومات المكررة عن شوارق الإلهام التي استقيناها من معجم سركيس، ص ١٢٥ وذكر القول السديد المطبوع المتداول، تعلمنا كل ما ذكرناه من الأستاذ العالم اقابزرك الطهراني وأعدنا كتابته مرتباً على أساس تاريخي منظم، انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/ ٣٥٢ ــ ٥، ٦/ ٣١ ــ ٢٢).

وقد صار منهج تجريد الاعتقاد نموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام ابتداء من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، ومن أمثال ذلك الكتب المعتمدة فيه عند الباحثين ككتاب المواقف لعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦/ ١٣٥٥) وكتاب المقاصد لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢/ ١٤٨٩) [كما في محاضرات الأستاذ الخضيري] كتاب المجلي لابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٧٩٢/ ١٤٨٩) (محاضرات الأستاذ الخضيري) وقد طبع الأخير في طهران سنة ١٣٢٩.

مصادر يشير إليها، بأنه «كان جامعاً بين مسلكي الاستدلال والعرفان[١] وينص على أن مراسلات كانت بينه وبين صدر الدين القونوي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٣ ــ ٤) في قضايا التصوف ومقامات العارفين ووحدة الوجود[٢]. ويضيف الحاج معصوم علي إلى ذلك نصوصاً يقتبسها من كتاب لنصير الدين عنوانه «أوصاف الأشراف» تطرق فيها إلى الحلول والاتحاد والغلاة من الشيعة وأشار إلى الحلاج وأبي يزيد البسطامي وعلق على مقالتيهما «أنا الحق» و«سبحاني ما أعظم شأني» بأن «أيا منهما لم يَّدِع دعوى الإلِهية بل دعوى نفي أنيته ليثبت أنية غيره وهو المطلق»[٣].

ولا بد لنا أن ننتزع القلم من هذا الاستطراد لنخلص إلى صلب الموضوع فنعرض للشخصيات الشيعية المتأثرة بالتصوف في هذه الفترة.

٣ ــ الشخصيات الشيعية المتأثّرة بالتصوّف

أ ــ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني

يعتبر ميثم البحراني نموذجاً لمتكلمي الشيعة في هذه الفترة من حيث تناول لموضوعات الفلسفية ثم تأثره بالتصوف في ختام الأمر تحت تأثير الظروف الجديدة. وقد برز منهم في الميدان الفلسفي إلى الحد الذي أطلق عليه معه وصف «الفيلسوف المحقق والحكيم المدقّق»[٤] ويقال إن نصير الدين الطوسي «شهد له بالتبحر في الحكمة والكلام»[٥]، ويروي الشيعة أن صدر الدين الشيرازي «اعتمد عليه في شرح التجريد ولا سيما في الجواهر والاعراض»[٦] وذكر أن له كتاباً شرح فيه كتاب الإشارات لأستاذه علي بن سليمان البحراني «على قواعد الحكماء والمتألهين»[٧]. هذا

---

(١) روضات الجنات ص ٦٠٨.

(٢) أيضاً ص ٦٠٨ وانظر طرائق الحقائق ١ م ١٦٧.

(٣) طرائق الحقائق ١/ ١٦٤ ــ ٦٥، ترجمة وانظر كتابنا: شرح ديوان الحلاّج، ص ٣٠٢.

(٤) لؤلؤة البحرين ص ٢٢٤، روضات الجنات ص ٦٨١.

(٥) لؤلؤة البحرين ص ٢٢٦، قصص العلماء ص ٢٩٨، محفل الأوصياء ورقة ٣٣١، ب وكلها منقولة عن مجالس المؤمنين ص ٣٢٩ ــ ٣٠ وقد ترجمه العزاوي في تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٢٨ ونقل ما أورده عن كنز الأديب والدر المسلوك لأحمد بن الحسن العاملي.

(٦، ٧) مجالس المؤمنين ص ٣٢٩.

بالنسبة إلى الفلسفة. وأما إلى التصوف فقد ذكر عن مثيم أنه كان من اتصاله بعلاء الـدين عطـا ملـك الجويني، وكيل التتار العراق، (ح ٦٥٧ ــ ٦٨١/ ١٢٥٩ ــ ١٢٨٢) أن ألف له شرحاً على نهج البلاغة «شهد له بالتبريز في جميع الفنون الإسلامية والأدبية والحكمية والأسرار العرفانية»[١] ووصـف ميـثم بالعالم الرباني[٦] وهو وصف يذكرنا بالتقسيم الثلاثي لأهل العلم المأثور عن علي بن أبي طالب والـذي أطلقه المتصوفة على الحلاج من قبل. وذكر القاضي نور الله أن شرح ميثم على نهج البلاغـة يتضـمن «الحكمة والتصوف والكلام»[٧]. ولعلنا تنبهنا إلى أن إطلاق لفظ الصوفي والتصوف والعرفان على شيعي من الفقهاء والمتكلمين أمر لم يعهد من قبل وأنه جديد على هذه البيئة التي ظلت بعيدة عن دائرة التـأثر بأهل الذوق وإن كانوا هم تأثروا بتراث الشيعة كما تبين من دراستنا السابقة. وهذا الذي ظهر من ميـثم صدى لما كان متوقعاً من امتزاج التصوف والتشيع أو تقاربهما على الأقل. ويحسن بنا أن نتذكر أن عطا ملك الجويني الذي قدم إليه ميثم شرحه لنهج البلاغة هو الذي بنى للصوفية خانقاهين أحدهما في مشـهد علي والآخر في مشهد سلمان، وبهذا تبدو من جديد حيوية التشيع ومرونته وقدرته على اتخاذ الأشـكال المختلفة دون أن يؤثر ذلك في خطوطه العريضة تأثيراً يخرجه عن أصوله الكبرى. وهذا الذي صـنعه ميثم من صبه المعاني التي أثرت عن علي بن أبي طالب في قالب صوفي اقترن بحركة صوفية أخـرى دارت حول الاهتمام بالامام وجعله ولياً للأولياء كما يبدو ذلك من أشعار فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي وغيره من متصوفة الفرس. وقد عاصر هذا

(١ ــ ٣) لؤلؤة البحرين ص ٢٢٦، وهذا الشرح يذكرنا بشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد الذي ألفه بناء على طلب الوزير العلقمي سنة ٦٤٩/ ١٢٥١ ــ ٢ (انظر البداية والنهاية ١٣/ ١٨١، حوادث سنة ٦٤٩). وفي نهج البلاغة قال الوزير المذكور:

كـلامٌ إذا مـا الـدُرُّ قُويس قيمـةً ... وحُسـْناً به يومـاً فقـد وُصِفَ الدُرُّ
وإنْ حَيَّرَ الأذهـان تيهـاً، فـإنني ... أنزّهُهُ عـن أن أقـول لـه: سِـحْرُ
وإنْ أسـكَرَ الألبـابَ لُطْفـاً، فإنه ... على ما أرى ــ لولا طهارته ــ خَمْرُ

(المخلاة لبهاء الدين العاملي، ط: ٢، مصر ١٩٥٧م، ص ٢٥٧).

الاتجاه ظهور الصوفية العلويين الكبار كأحمد الرفاعي وإبراهيم الدسوقي وأحمد البدوي وغيرهم ممن مروا بنا[١]. وقد أدى هذا كله إلى ظهور شخصية صوفية جديدة لعلي بن أبي طالب إلى جانب شخصيته التاريخية والشيعية اللتين تعرضنا لهما في الفصل الذي عقدناه للامام[٢]. في الجزء الأول من هذا الكتاب.

لقد كان من المنطقي أن تتقارب شخصيتا علي الشيعية والصوفية، بالإضافة إلى ما بين التصوف والتشيع من مبادئ أخرى متشابهة بحيث بعثت التشيع نفسه، بعد التصوف، على أن يسهم بمجهوده في سبيل توحيد المشربين. ومن هنا تقدم ميثم بن علي البحراني ليضع اللبنة الأولى في هذا البناء وذلك بصبغ كلام علي بالصبغة الصوفية في محاولة لاستخراج المعاني الصوفية منه ممزوجة بالفلسفة: طابع العصر في القرن السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين).

ومما ينبغي أن يذكر أن حيدر بن علي الآملي (ت بعد سنة ٧٩٤/ ١٣٩٢ ــ ٣) الذي نهض بتوحيد التصوف والتشيع في كتابه جامع الأسرار، احتج بميثم البحراني في كتابه شرح نهج البلاغة[٣] وجعله واحداً من الذين انتقلوا من التفلسف إلى التصوف مما يؤكد ما ذهبنا إليه. وبعد أن عدد الآملي من معاصريه نصير الدين الكاشي وأفضل الدين الكاشي الأصفهاني المعروف بتركة وعبد الرزاق الكاشاني، بوصفهم ممن فعلوا ذلك، انتقل إلى ميثم البحراني فذكر في شأنه أنه «رجح طرف العارفين الموحدين على طرف جميع العلماء والمتفلسفين في شرحه الكبير والصغير لنهج البلاغة، وأسند علومهم وخرقتهم إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام، وكذلك في كتابه: مناهج العارفين في شرح كلام أمير المؤمنين... وأقر فيه بأن الحق الذي لا ريب فيه طريق الموحدين من أهل الله تعالى المسمين بالصوفية[٤]. وذهب الآملي إلى أبعد من ذلك بذكره أن ميثماً إنما اتبع أستاذه علي بن سليمان البحراني[٥] وذلك أمر يحتمل الشك إذا أريد به القطع على أنه ليس بالبعيد إذا قصدت به الإشارة واللمحة.

(١، ٢) راجع الجزء الأول.

(٣) جامع الأسرار ورقة ٣٨٩ ب.

(٤ ــ ٥) أيضاً ورقة ٥٢١ ب.

وإذا عدنا إلى كتاب ميثم البحراني نفسه وجدنا أنفسنا أمام عمل ضخم يقع في نحو ٦٤٠ صفحة ذات ٣٩ سطراً في كل منها نحو عشرين كلمة. وقد بدأ ميثم الكتاب بداية شبه صوفية بذكره أن الله أخــذ على الناس الميثاق وأمرهم بأن يعرفوه تشويقا إلى «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[١]. وافتتح كلامه على نهج البلاغة بأنه «الكلام الذي عليه مسحة من الكلام الإلهي»[٢] وتعهد منــذ البداية أن يكون شرحه مرتباً على القواعد الحقيقية مشحوناً بالمباحث اليقينية[٣] وأضاف إلى ذلك موافقته التامة على اعتبار علي شيخ الصوفية ووليهم[٤] واستشهد على ذلك بنص أبي نعيم على أن النبـــي (ﷺ) وصفه بقوله «يعسوب المؤمنين»[٥]. وينبغي أن نبين هنا أن ميثما اعتمد في كل هذه الأمور على الشارح السابق لنهج البلاغة ابن أبي الحديد[٦].

---

(١) شرح نهج البلاغة لميثم البحراني ١/ ٢، والعبارة حديث قدسي، انظر البخاري. بدء الخلق ٨، تفسير سورة ٣٢، توحيد ٣٥، مسلم، إيمان ٣١٢، جنة ٢ ــ ٥. الترمذي: تفسير سورة ٣٢ ــ ٢ ــ ٥٦: ١، ابن ماجة: زهد ٣٩، ابن حنبل: ٥/ ٣٣٤ ولهذه العبارة اتصال مباشر بالإنجيل (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس الاصحاح ٢، الآية ٩) التي تنص على ما يلي:

«بل كما هو مكتوب: ما لم تر عين ولم تسمع أذن ولم يخطر على بال إنسان، ما أعد الله للذين يحبونه..» وحرفية الترجمة هي السبب في هذه الركة التي لم تستطع إخفاء التطابق بين النصين.

(٢ ــ ٣) شرح نهج البلاغة لميثم البحراني ١/ ٢.

(٤ ــ ٥) أيضاً ١/ ٣١.

(٦) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/ ١ ــ ٤ وقد ذكر هذا أنه سبقه شارح واحد هو القطب الراوندي سعيد بن هبة الله بن الحسن الفقيه الشيعي (١/ ١) الذي وصفه ابن أبي الحديد (عز الدين أبو حامد بن هبة الله) بأنه «لم يكن من رجال هذا الكتاب لاقتصاره مدة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده» (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/ ١ فجعله ابن أبي الحديد موسوعة كاملة ليس لها طابع معين وإن كانت حاوية لكل فروع الثقافة في ذلك العصر بما في ذلك التصوف (انظر ابن أبي الحديد ١/ ٤). وقد توصل ابن أبي الحديد إلى هذه النتيجة بجعله علياً رأساً لكل العلوم ومنتهى لها (١/ ٣). وينبغي أن يذكر أن ابن أبي الحديد لم يكن شيعياً وإنما كان يرى، بوصفه معتزلياً بغدادياً، أفضلية علي على أبي بكر مع صحة خلافة الأخير (١/ ٢) وكثيراً ما خالف الشيعة في أثناء شرحه إلى حد أنه اتهم الشريف الرضى بإضافة ما لم يقله علي في سبيل نفي القياس والاجتهاد (١/ ٥٤ ــ ٥٥). ومما يؤكد معتزلية ابن أبي الحديد واستقلاله عن التشيع أن أحمد بن موسى.. بن طاووس العلوي (ت ٦٧٣/ ١٢٧٣ ــ ٤) كتب في نقضه كتاب الروح (راجع منتهى المقال ص ٤٦).

لقد نسب ميثم إلى علي ما أضافه إليه الصوفية من أقوال تناسب مشربهم من نحو «لــو كشــف الغطاء ما ازددت يقيناً»[١] وقوله «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا رغبة في ثوابك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[٢]. ومن هنا صار علي، في رأي ميثم، مستجمعاً لكمال قوته النظرية التي رآها تعنــي: «استكمال النفس الإِنسانية»[٣]، فكأنه أراد أن يصفه بأنه الإنسان الكامل الصوفي، الوصف الذي لم يكــن نضج عند الصوفية في هذا الوقت، وجعله «من خواص الواصلين»[٤] وأضاف إليه أنه «غاب عن نفسه فلحظ جناب الحق من حيث إنّه هو فقط»[٥].

وقد أسهب ميثم في شرح الخطبة الأولى مما سيؤدي بأحمد الاحسائي، فيما بعد، إلــى أن يبنــي عقيدته الكشفية على شرح زيادة واحدة منسوبة إلى علي الهادي، الامام العاشر. وقد حمّل ميثم البحراني هذه الخطبة عنوانات فلسفية كثيرة كالعناصر الأربعة والأفلاك[٦] واستخرج منها الفكرة القائلة: ان آدم هو النفس الناطقة[٧]. ومن أوضح الأمور اتصالاً بالتصوف عند ميثم أنه جعل تلاوة القرآن ذكــراً يســتطيع الذاكر من خلال ترديده «أن يرى في الكلام المتكلم وفي الكلام الصفات.. يوقف فكره عليه ويستغرق في مشاهدته»[٨]. واستشهد ميثم لذلك بكلام للصادق نصه: «لقد تجلى الله لخلقــه فــي كلامــه ولكــنهم لا يبصرون»[٩] واعتبر الحج أمراً رمزياً له ما وراءه على الطريقة الصوفية وأكد أنــه «لــيس المقصــود طواف جسمك بالبيت بل طواف قلبك بذكر رب البيت... وأنّ عالم الملك والشهادة مرقاة ومدرجة إلــى عالم الغيب والملكوت لمن فتح له باب الرحمة»[١٠]. ومر ميثم بلبس علي للصوف في نهج البلاغــة دون أن ينفيه[١١] وروى عنه أنه تنبأ بظهور التتار ووصفهم بأشكالهم ولباسهم

(١ ــ ٢) شرح نهج البلاغة لميثم البحراني ١/ ٣٤.

(٣ ــ ٥) أيضاً ١/ ٣٢.

(٦) أيضاً ١/ ٤٤ ــ ٤٥.

(٧) أيضاً ١/ ٧٠.

(٨) أيضاً ١/ ٨٣.

(٩) أيضاً ١/ ٨٣.

(١٠) أيضاً ١/ ٨٧.

(١١) أيضاً ٣/ ١٠٦.

وخلقهم حتى في الحرب «من اعتقاب الخيل»[١]، وكانت علة ذلك في رأيه «لما أفيض على نفسه القدسية من أنوار الغيب على سبيل الإلهام بواسطة الأستاذَ المرشد»[٢]. وهكذا صار الإسلام كله تصوفاً حتى في رأي المتكلم الشيعي ميثم بن علي البحراني الذي قرن هذا كله بذكر ما يعتقده الصوفية من أن المعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء[٣]. وتطرق ميثم أيضاً إلى تقسيم علي الثلاثي للمتعلمين، ففسر العالم الرباني بأنه «العالم علم ربوبيته وهو العارف بالله تعالى»[٤]. ووافق على أن علياً قد أثر في أحد أتباعه، لما وصف له المتقين، تأثيراً صعق له ومات كما كان الصوفية يفعلون في مجالس ذكرهم[٥].

وينبغي أن يذكر لميثم اعتداله في التشيع وتجنُّبُهُ الخوض في الخلافات واللعن حتى انه في تعرضه للخطبة الشقشقية، التي نسب إلى علي فيها تعرضه لأبي بكر، حاول أن يجعل من الأمر شيئاً هيناً جداً[٦]. ومن أطرف ما يذكر لميثم عرضه لاصطلاح التبري [= التبرّؤ]، الذي يعني عند الشيعة البراءة من أعداء علي، فخرج به إلى عالم التصوف المتسامح وذكر أن «المراد به أن يبرأ [الإنسان] من حوله وقوته ولا يلتفت إلى نفسه بعين الرضا والتزكية»[٧]. ويحق لميثم أن ينوه له بأنه سبق الشيعة كلهم إلى الاستشهاد بكلام الغزالي، على ما كان من هذا من وقوع في الشيعة فأثبت نص كلامه في حقيقة التوبة وأنها «عبارة عن معنى مركب من ثلاثة أمور مرتبة: علم ثم حال ثم ترك»[٨] فبين لنا كيف يستطيع الشيعي، إن شاء، أن يتجنب ما

(١ ــ ٢) شرح نهج البلاغة لميثم البحراني ٣/ ٤٠ وبالنسبة للنبوءة نسب إلى النبي (ص) حديث مشابه (انظر البدء والتاريخ للمقدسي ٢/ ١٧٠).

(٣) أيضاً ١/ ٣٣.

(٤ ــ ٥) أيضاً ٢/ ٨٧.

(٦) أيضاً ١/ ٩٤.

(٧) أيضاً ١/ ٨٣. لقد فعل ميثم ذلك مع أن الشريف الرضي نفسه، وكان مشهوراً بالاعتدال الشديد والتسامح في التشيع، لم يستطع الإفلات من الولاء والبراء فقال:

أجل عن القبائح غير أني ... لكم أرمي وأُرمى بالسباب

فأجهر بالولاء ولا أُداري ... وأنطِق بالبراء ولا أُحابي

(انظر الديوان، مطبعة نخبة الأخبار، ص ٥٣) ويؤكد هذا نظريتنا في تحكم الظروف في التقاليد الشيعية التي تعتبر من العقائد الثانوية.

(٨) شرح نهج البلاغة لميثم البحراني ١/ ٦٠ وعبارة الغزالي مختلفة قليلاً والأمور الثلاثة عنده علم وحال =

ليس فيه غناء من سفساف الأمور دلل على أن السب وغيره من الشؤون الجانبية وإنما يسعى إليها الشيعي في ظروف خاصة تمليها السياسة ومقتضياتها حين تعز السلامة وينفجر مرجل الغضب وسيمر بنا من ذلك الشيء الكثير.

ولا بد أن نذكر أن ميثما البحراني ذكر شرح ابن أبي الحديد ونص على أنه وسابقه لم يكونا وافيين بالمراد[1]. وإذا لاحظنا أن ابن أبي الحديد كان خصماً عنيداً للفلسفة والفلاسفة وأنه هجاهم في قصيدة طويلة تعرض فيها لأرسطو وأفلاطون وابن سينا وشبههم بالفَراش الذي «دنا وأحرق نفسه ولو اهتدى رشداً لابعد»[2] أدركنا الغرض الأساس من كتابة ميثم البحراني شرحه الجديد بعد مدة يسيرة من ظهور شرح ابن أبي الحديد في ظروف تغيرت فيها الأحوال للخوض في الفلسفة في حرية واطمئنان. ومما يدل على أن الغرض من شرح ميثمٍ البحراني كان إضافة العنصر الفلسفي والصوفي إلى كلام علي ووصله بالثقافة الحديثة يومئذ أن ميثما نفسه اعتمد في المقدمة على آراء ابن أبي الحديد عموماً وبخاصة ما يتعلق منها بجعل علي رأسا للعلوم كلها والنص على أن أعظم العلوم هو العلم الإلهي والنقل من حلية الأولياء لمخاطبة الرسول ﴿ﷺ﴾ لعلي بيعسوب المؤمنين[3].

أما بعد فلم يكن ميثم البحراني حليّاً وإنما كان يسكن البحرين ومات فيها، ولكنه دُعي إلى الحلة والعراق لمناسبة هذه الظروف الجديدة التي طرأت على العراق وكان من ثمرة زيارته له شرح نهج البلاغة[4] الذي رأينا جوهره فيما مر من كلام. وكان من اعتزاز الشيعة بميثم البحراني أن جمعوا بينه وبين السيد علي بن طاووس الحلي ليجعلوهما زميلين لنصير الدين الطوسي في الأخذ عن أستاذ واحد[5] وبذلك يجتمع رؤوس التشيع في وحدة متجانسة ويصدروا عن مصدر واحد هو التشيع بوصفه

= وفعل، راجع إحياء علوم الدين، مصر ١٢٨٢، ٤/ ٣.

(١) شرح نهج البلاغة لميثم البحراني ١/ ٣٤.

(٢) منهاج الطالبين ص ١٣١.

(٣) ابن أبي الحديد ١/ ٢، وللاطلاع على ما تلا شرح البحراني من شروح لنهج البلاغة انظر روضات الجنات ص ٣٥١.

(٤) لؤلؤة البحرين ص ١٦١، محفل الأوصياء ورقة ٣٣١ ب وراجع تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٢٨.

(٥ ــ ٦) روضات الجنات ص ٦٠٦.

منبع الثقافة العصرية الجديدة التي برزت في القرن السابع والثامن. ولم يكتف الشيعة بذلك بــل جعلــوا نصير الدين الطوسي تلميذاً لميثم البحراني في الفقه[1] ومن الرواة عنه[2] ليكون ذلك بديلاً من تلمذة هــذا لنصير الدين في الحكمة والكلام[3]. وأيدوا ذلك بأن كمال الدين أبا جعفر أحمد بن علي بــن ســعيد بــن سعادة كتب رسالة العلم بناء على طلب ميثم البحراني وأن نصير الدين الطوسي شرحها بعد ذلك[4].

ب ــ شيعة الحلة:

١ ــ تمهيد

لقد رأينا الحلة مركزاً مغلقاً للتشيع مارس فيه الشيعة حريتهم الدينية في طمأنينة ورووا في الثناء على مدينتهم الأحاديث المروية عن الأئمة[5] وقرنوا المستقبل الذي ينتظرهــا بنبــوآت للأئمــة تحيطــه بالبشائر والفأل الحسن[6]. وقد تجلت في الحلة طبيعة التشيع التي تأبى الاستقرار في فترات السلم والأمان وتوفر الحرية، فرأينا الفقهاء فيها، حتى قبل الفتح المغولي، متفاوتين في الأسلوب وفي العقيدة. ومن ذلك أن شيخ فقهاء الحلة وكان محمد بن أدريــس (ت ٥٧٨ أو ٥٩٨/ ١١٨٢ أو ١٢٠٢) ذكــر عنــه أنــه «أعرض عن أخبار أهل البيت عليهم السلام بالكلية»[7].

لقد كان من توفر الحرية الكاملة للشيعة في الحلة أنهم أنشأوا فيها مقامات دينية تتصل بعقيــدتهم الأخيرة الدائرة حول المهدي. وقد روى، أنهم، منذ أواخر القــرن الســادس الهجــري (الثــاني عشــر الميلادي)، كانوا يقيمون مراسيم تتعلق بقرب ظهوره في سامرّاء[8]. ولما جاء القرن الثــامن روى ابــن بطوطة أنه شاهد في الحلة مكاناً كان الحليون يسمونه مشهد صاحب الزمان وينتظرون ظهوره منــه[9]. وقد أدى تشبع

(١ ــ ٣) روضات الجنات، ص ٦٠٦.

(٤) انظر وصف المخطوط رقم ٢٤٥٣ في مكتبة المجلس [النيابي] بطهران في فهرستها ص ٣٩٠.

(٥ ــ ٦) بحار الأنوار ٢٥/ ٣٧.

(٧) لؤلؤة البحرين ص ١٧٠ ــ ٧١، منتهى المقال ص ٢٦٠.

(٨) البداية والنهاية ١٣/ ٤٣، (ترجمة أبي السعادات الحلي المتوفى سنة ٦٠١/ ١٢٠٤ ــ ٣) وانظر الجامع المختصر المنسوب خطأً إلى ابن الساعي، بغداد ١٩٣٤ ص ١٦٢ حيث يلقبه بالجبيلي باعتبار جبيل من نواحي الحلة (هامش ص ١٦٢) وربما كان الأقرب أن يكون حلياً.

(٩) رحلة ابن بطوطة ١/ ١٣٢، ويذكر ياقوت أن أهل قاشان كانوا يفعلون ذلك أيضاً في القرن السادس، معجم البلدان ٧/ ١٣.

الجو الديني بهذه الأفكار وتحمس الناس لها وترقبهم الشديد إلى أن يدّعي بعضهم نيابة صاحب الزمـان كأبي صالح الحلي الذي فعل ذلك سنة ٦٨٣/ ١٢٨٤[١] وكذلك زميل له اسمه شامي[٢].

أما عن الثقافة الدينية. فقد أفاد أهل الحلة من نجاتهم من مذبحة التتار ومـن انتعـاش أحـوالهم الاقتصادية في زيادة ثقافتهم ودفعها إلى الأمام فكانوا يجلبون الأطعمة إلى بغداد «ويبتاعون بأثمانها الكتب النفيسة»[٣]. يضاف إلى هذا أنه، لولا هذا النشاط الثقافي المشبع بالحرية، لم يكن نصير الدين الطوسـي ليزورها ليحضر مجالس الدرس فيها ويزور شيخها أبا القاسم جعفر بن الحسن الحلـي[٤] (٨٧٦/ ١٢٧٧ ــ ١٨).

٢ ــ آل طاووس

لما عينت الإدارة الجديدة للعراق أيام التتار، برزت أُسرة شيعية جديدة بوصفها موجهة للتشـيع. ومع أن شرف الدين محمد بن طاووس، نقيب العلويين أيام العباسيين، قتل مع من قتل بعد فتح بغداد[٥] إلا أن التتار أمّنوا سكان الحلة على يد رجل آخر من آل طاووس هو مجد الدين محمد[٦]. وفي الوقت الذي ألف فيه ميثم البحراني شرح نهج البلاغة وحاول فيه الا يطعن في أهل السنة والخلفاء، نسب إلى رجـل من آل طاووس، هو جمال الدين أحمد بن موسى المتوفى سنة ٦٧٣/ ١٢٧٤ ــ ٣، كتاب تستر فيه باسم عبد الله بن إسماعيل وهاجم فيه أهل السنة بدلالات الآيات القرآنية[٧] وذلك أمر لا يتمشى هـو وسياسـة الشيعة عندئذ ولذا ينبغي أن نقابل هذا الخبر بحذر شديد.

والمهم، بعد، أن نقيب العلويين قبل أيام هولاكو كان من آل طاووس أيضاً

---

(١) الحوادث الجامعة ص ٤٣٥.

(٢) انظر تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٣١٥.

(٣) أيضاً ص ٣٣٠.

(٤) منتهى المقال ٧٥.

(٥) الحوادث الجامعة ص ٣٢٩، عمدة الطالب: هامش ص ١١٧.

(٦) أيضاً ص ٣٣٠ وراجع عمدة الطالب ص ١٧٧.

(٧) روضات الجنات ص ٩.

هو رضيّ الدين علي بن طاووس (٥٩١ ــ ٦٤٤/ ١١٩٥ ــ ١٢٤٧) وعين بعدها جمال الدين محمد بن طاووس (ت ٦٧٢/ ١٢٧٥ ــ ٦) وتلاه غياث الدين عبد الكريم بن أحمد بن طاووس (٦٩٣/ ١٢٩٤)[١] وهكذا.

وكانت أهم شخصيات آل طاووس، فيما يتصل بموضوعنا، شخصية رضي الدين علي بن طاووس الذي ألف كثيراً من الكتب في الأدعية دون الفقه لتورعه عن الفتوى[٢]. وذكر أنه إنما ينشئ الأدعية «افاضة علينا من مالك الأشياء»[٣]. وقد ادّعى السيد رضي الدين أنه لقي المهدي الاثنا عشري[٤] ويبدو أن هذا تفسير إنشائه كثيراً من الأدعية الخاصة بالمشاهد المقدسة الشيعية واجتهاداته الغريبة[٥]، فكأنه وجد في نفسه القدرة على الاندماج في الأئمة ومزج كلامه بكلامهم. ومما له دلالته على إيمانه بالكرامة وبالكشف أنه ناقض الشيخ المفيد في إخراجه محمد بن سنان الغالي من التشيع المعتدل[٦]، وكانت حجة رضي الدين فكرة سيستعلمها حيدر بن علي الآملي فيما بعد ليجعل التقية الشيعية والأسرار الصوفية لفظين يدلان على معنى واحد، فروى عن رضي الدين أنه علل السبب الذي أوجب انحطاط منزل الغلاة عن الشيعة بأن الأئمة «لشدة اختصاصهم بهم أطلعوهم على الأسرار المصونة عن الأغيار وخاطبوهم بما لا تحتمله أكثر الشيعة»[٧]، وتلك حجة تعود بنا إلى الحلاج وترتبط بأثر، إن لم يكن آتيا من التشيع مباشرة فمن شيء شبيه به قريب منه لعله النصيرية الذين يعظمون محمد بن سنان ويرددون عنه أخباراً يروونها عن أبي الخطاب[٨].

يضاف إلى هذا ويؤيده أن رضي الدين كان «من جملة العبدة الزهاد المستجابي

---

(١) الحوادث الجامعة ص ٣٥٦، ٣٨٢، ٤٨٠ وراجع عمدة الطالب ص ١٧٧ والهامش.

(٢) طرائق الحقائق ١/ ١٢١، راجع مثلاً «زيارة حضرة صاحب الأمر (المهدي)» لابن طاووس المذكورة في كليات مفاتيح الجنان، طهران ١٣٧٧، ص ٥٢٩.

(٣) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان لرضي الدين علي بن طاووس. النجف ١٣٧٠/ ١٩٥١. ص ٤.

(٤ ــ ٦) روضات الجنات ص ٣٩٣ ــ ٩٤. وراجع في شأن الأدعية والمواعظ عمدة الطالب ص ١١٧.

(٧) طرائق الحقائق ١/ ١١٦، ١١٧.

(٨) رسالة سر أسرار مولانا علي ص ٨١.

الدعوة بنص الموافقين لنا والمخالفين»[1]. وأدى كل هذا إلى سلك الشيعة المتأخرين من أنصار التصوف لرضي الدين في سلك المنسوبين إليه منهم وجعله في مقام واحد مع نصير الدين الطوسي وغيره من المتأخرين[2]، بوصفهم صوفيين مرضيين لم يقولوا بأفكار الحلول والاتحاد ووحدة الوجود[3] ولم يرتبطوا بطريقة معينة تدعو إلى تبلور اتجاههم وبالتالي انتسابهم صراحة إلى غير التشيع.

والمهم في آل طاووس، بعد هذا، أنهم كانوا يُعدَّون أولياء ذوي كرامات أحياء وأمواتاً حتى لقد صار قبر السيد أحمد بن طاووس مزاراً مشهوراً وحتى «تحرج العامة والخاصة عن الحلف به كذباً خوفاً»[4]، وذلك يوحي بالمكانة الروحية التي كانوا يحتلونها بوصفهم علويين وباستعداد العالم الإسلامي، الشيعي خاصة، لرفع الأشخاص من حضيض المادة إلى روحانية المثل الأعلى في هذا الوقت الذي عز فيه السمو الروحي. وهكذا سهل على آل طاووس أن يُظهروا الكرامات وسهل على الناس أن يتقبلوها منهم. وهكذا روي أن عبد الكريم بن أحمد بن طاووس «اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلم في أربعين يوماً وعمره إذ ذاك أربع سنين»[5] و«حفظ القرآن في مدة يسيرة وله إحدى عشر سنة»[6]، وكانت الحلة، لفرط ما فيها من تطلع إلى الروحانيات، تمزج بين المشربين وهذه أوصاف تذكرنا بالأئمة وبالأولياء الكبار من الصوفية[7] لتخرج مزاجاً يجمع بين العنصر العلوي والزهد الصوفي وكان ذلك بالنسبة لعبد الكريم لأنه أخذ عن عمه وأبيه ونصير الدين الطوسي وابن المطهر الحلي[8] الذين انعكست منهم جميعاً هذه الصفة.

---

(١) روضات الجنات ص ٣٩٤.

(٢ ــ ٣) طرائق الحقائق ١/ ١٢٢.

(٤) منتهى المقال ص ٤٦ وكان السيد أحمد إلى ذلك فقيهاً وأدخل إلى التشيع تصنيف الأخبار بحسب قوتها وضعفها إلى أربعة أقسام وأتبعه في ذلك ابن المطهر الحلي، انظر روضات الجنات ص ١٩.

(٥) روضات الجنات ص ٣٦١، أمل الأمل، القسم الثاني، ص ٤٨ منتهى المقال ص ٢٧٩ ــ ٨٠.

(٦) روضات الجنات ٣٦١، منتهى المقال ص ١٨٠.

(٧) وقد اعتبر عبد الكريم بن طاووس صوفياً وربما كان هذا هو السبب، انظر رياض العارفين ص ٢٧.

(٨) روضات لجنات ص ٣٦١.

٣ ــ الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٦٤٨ ــ ٧٢٧/ ١٢٥٠ ــ ١٣٢٦)

وإذا تركنا أشراف الحلة وساداتها، وبلغْنا الفقهاء، صادفتنا ألمع شخصية حينئذ، وربما ألمعها على الإطلاق، ذلك هو ابن المطهر الحلي، المعروف في البيئات الشيعية بالعلامة الحلي، الذي لحقته كرامات آل طاووس فذكر أنه لقي المهدي فنسخ له كتاباً ضخماً في ليلة واحدة(١). وكان ابن المطهر من أسرة كلها فقهاء وعلماء وذكر أن درس على نصير الدين الطوسي وميثم البحراني وكثير من «علماء الخاصة والعامة»(٢) ومؤلفات الكثيرة تستغرق كل أبواب المعرفة بما في ذلك الفلسفة والمنطق(٣). وكانت ميزة ابن المطهر عند الشيعة أنه ناظر علماء أهل السنة وقطعهم في مجلس خدابنده ورسّخ المذهب الشيعي وألف كتابيه منهاج الكرامة وكشف الحق لهذا الغرض(٤). وقد جاء ذكر ابن المطهر في كتاب حافظ آبرو الذي سبقت الإشارة إليه وعرض هذا المؤرخ لمجالسه ومناقشاته مع نظام الدين عبد الملك الشافعي فأشار إلى أن ابن المطهر لم يبحث مسألة على سبيل التعصب مطلقاً، وذكر إلى ذلك أنه كان يدعو خدابنده الشيعي إلى حب الصحابة كلهم(٥). ومن الغريب أن التشيع، بعد التتار، رفع علم التسامح واستمر على ذلك حتى بلغ الذروة عند ابن المطهر. ويبدو أن من أسباب ظهور هذا المتكلم بهذا المظهر من التسامح العظيم ما كان من سلفه من التعصب الذي لم يؤد إلا إلى زيادة المشاكل تعقيداً وعودة الفأل شؤماً وتحول اسلم حرباً مما ينهض دليلاً على تحلي ابن المطهر بالحكمة والموعظة الحسنة واندماجه على مثل الزعامة الروحية واتساع الصدر. وفي مقابل هذا التسامح العظيم من ابن المطهر كان ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) يتربص به الدوائر، ولما رد على كتابه منهاج الكرامة «تحامل عليه في مواضع عديدة ورد أحاديث موجودة،

---

(١) قصص العلماء ص ٢٥٦.

(٢) لؤلؤة البحرين ص ١٤١، منتهى المقال ص ١٠٥ روضات الجنات ص ١٧٤. حافظ أبرو، هامش ص ٥٢.

(٣) راجع ثبت مؤلفاته في روضات الجنات ص ١٧٢.

(٤) قصص العلماء ص ٢٥٢، ٢٥٦، لؤلؤة البحرين ص ١٤٢.

(٥) انظر حافظ أبرو مجمع التواريخ، في هامش ذيل جامع التواريخ ص ٥٢.

وإن كانت ضعيفة، بأنها مختلقة»[١]. وكان من تمام هذا التحامل الشديد أن سمي ابن تيمية هــذا المــتكلم المتسامح بابن المنجس[٢].

وكان ابن المطهر إلى ذلك ذواقــة للشعر فعبر عن تعصب ابن تيميــة عليــه بهــذين البيتــين الرقيقين: ــ

لو كنتَ تعلــم ما عــلم الورى	طُرّاً لصرت صــديق كل العــالم
لكن جهلتَ فقلت إن جميــع من	يهوى خلاف هــواك ليس بعالم[٣]

---

(١) الدرر الكامنة لابن حجر ٢/ ٧١. ذكر تاج التبريزي الصوفي (ت بعد ٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م) أنه جالس ابن المطهر الحلي وقال ــ بعد ــ: «وما أخذت عنه شيئاً لتعصبه على بعض الصحابة» (تاج علماء بغداد للسلامي ص ١٤٨). وأشار تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) إلى رد ابن تيمية على ابن المطهر الحلى ونظم قصيدة في هذه الواقعة قال فيها:

وابن المطهــر لم تطهــر خــلائقه	داع إلى الرفض غــالٍ في تعصبه
لقد تقــوّل في الصحب الكرام ولم	يستحي ممــا افتــراه غيــر منجبه
ولابــن تيميــةٍ ردّ عــليه وفــا	بمقصد الــرد واســتيفاء أضــربه
لكنه خلــط الحــق المتيــن بمــا	يشــوبه كــدر في صفــوِ مشــربه
يحــاول الحشــوَ أنّى كان، فهو له	حثيث ســير بشــرقٍ أو بمغــربه
يرى حــوادث لا مبدالهــا، ولهــا	في الله ســبحانه عمــا يظــن بــه

(عيون التواري للكتبي، مخطوط جامعة كمبردج رقم Add. 2923، ورقة ١٤٥ أ).

(٢) هامش الدرر الكامنة ٢/ ٧٢ بخط السخاوي.

(٣) البيت الأول في الدرر الكامنة لابن حجر ٢/ ٧١ والبيتان معاً في قصص العلماء ص ٢٥٥. ويردان معاً دون نسبة في مشارق الأنوار للبرسي، الآتية ترجمته، ص ١٥. وقد ورد البيتان والرد عليهما في مقدمة الدكتور محمد رشاد سالم لكتاب منهاج السنة لابن تيمية (مصر ١٩٦٢، ١/ ٢٥ والهامش)، نقلهما عن الدرر الكامنة وروضات الجنات، ص ١٧٧. والحق أنهما لأبي المؤيد العنتري الطبيب، من رجال القرن السادس. (عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ت ٦٨٨/ ١٢٧٠، بيروت ١٩٥٦، ٢/ ٣١٤، مطالع البدور للغزولي، (ت ٨١٥هـ/ ١٤١٢م)، مصر ١٢٩٩ ــ ١٣٠٠، ٢/ ١٠٦).
وقد سبق الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى التعبير عن هذه المعاني لما أُسيء فهمه فقال:

لو كنت تعلم ما أقول عــذرتني	أو كنتُ أجهل ما تقــول عذلتكا
لكن جهلــت مقــالتي فعــذلتني	وعلمت أنــك جاهل فعــذرتكــا

(العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلس، ٢/ ٢٢٣، علم القلوب لأبي طالب المكي، مصر ١٣٨٤/ ١٩٦٤، ص ٢٤، نقد النثر المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧/ ٩٤٨) مصر ١٣٥٦/ ١٩٣٧، ص ١٣٦، وفيات الأعيان، طبعة رفاعي، ٥/ ٢٠٦ شرح المقامات الحريرية للشريشي، مصر ١٣٠٠هـ، ١/ ٣٦٢).

وتذكّرنا هذه اللهجة وهذه المعاني بالتسامح الصوفي المعروف وبقول ابن عربي بالذات: ـــ

أدين بدين الحب أنّى توجهت   ركائبه فالحب ديني وإيماني

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الصوفية كانوا مختلطين بالشيعة، وقد مر بنا رباط لهم في مشهد علي، والآن يذكر ابن المطهر أن «جماعة من الصوفية كانوا يذكرون في كربلاء»[١]. وقد بحث ابن المطهر في كشف الحق موضوعات التشيع وتطرق إلى العلم وجعل علياً رأساً لكل فروع المعرفة كما فعل ابن أبي الحديد وميثم البحراني من قبل، وتطرق إلى التصوف أيضا وذكر أن «جميع الصوفية وأرباب الإرشادات الحقيقية يسندون الخرقة إليه»[٢]. وزاد ابن المطهر على ذلك بإشارته إلى الفتوة ورجوعها إلى علي أيضاً[٣]. وقد هاجم ابن المطهر التصوف من الزاوية المعتادة: الحلول والاتحاد وسقوط التكاليف والرقص والغناء[٤]، وكل تلك مطالع هاجمهم منها المعارضون حتى المحبذون منهم للتصوف الاعتيادي كابن تيمية مثلا[٥]. لكن ابن المطهر لم يقع في ابن عربي ولا حزبه ولا مذهبه في وحدة الوجود مع أن الغلبة كانت لها عندئذ. وهذا لا يعني أن ابن المطهر كان من أصحاب وحدة الوجود ولكنه يوحي بأنه كان من أصحاب الثقافة الواسعة، مثله في ذلك مثل بهاء الدين العاملي الذي سنعرض له فيما بعد، بحيث اعتبر المسائل الثقافية العقلية أمراً يمس النفس ويرتفع بمستواها الروحي أما التطبيقات العملية والابتداع فهو الذي يجب تجنبه. وهكذا نسب إلى ابن المطهر شعر في الحب الإلهي تنبعث منه نفحة صوفية وإن كان لا يعتبر في ميزان النقد الأدبي من الطبقة الأولى ومن ذلك قوله: ـــ

لي في محبته شهود أربع   وشهود كل قضية اثنان:
خفقان قلبي واضطراب جوانحي   وشحوب لوني واعتقال لساني[٦]

---

(١) كشف الحق ونهج الصدق ورقة ١٢ أ.

(٢ ـــ ٣) كشف الحق ورقة ٧٨ ب.

(٤) أيضاً ورقة ١٢ أ.

(٥) انظر الرسائل والمسائل ١/ ٣، ١٦٨.

(٦) الأنوار النعمانية، ص ٣٨١، تزيين الأسواق للأنطاكي (ت ١٠٠٩/ ١٦٠٠) مصر ١٢٩٨، ٢/ ١٢٥ (غير منسوبين).

وهذا الشعر نموذج آخر يذكر بابن عربي وبتسامح الصوفية على العموم وأهم ما فيه أنه يخفي وراءه روحا متسامحة مع التصوف ويدا ممدودة إليه وبواكير ستكون لها أهمية عظيمة في محاولة حيدر بن علي الآملي، القريبة، للجمع بين أصحاب وحدة الوجود والشيعة في فرقة واحدة. ولعله ليس من الغريب الآن، أن ينسب كتاب الكشكول، الذي كتبه الآملي، إلى ابن المطهر نظراً للتشابه الروحي بينهما[1]. وقبل أن نفارق ابن المطهر ينبغي أن نؤكد هذه النقطة؛ فبالإضافة إلى ما عرف عن ابن عربي من ميول شيعية ومن تفضيله علي بن أبي طالب على الخصوص مما سبقت الإشارة إليها في الكتاب السابق[2]، وكان في الشام قاض يميل إلى ابن عربي وأدى به هذا إلى أن يفضل عليا على عثمان مع كونه من نسله[3]. وقد علَّلَ أهل السنة ذلك بأنه «موافقة لشيخه محيي الدين ابن عربي»[4] ودعاهم إلى أن يصفون بأنه «كان شيعيا»[5]. ومثل آخر يضرب على هذا الاقتران بين ابن عربي والتشيع يتمثل في أن هذا الولي لمحيي الدين كان قاضي دمشق من قبل التتار ونفي إلى مصر لما جلوا عنها[6] ويبدو أن هذا السبب الحقيقي الذي حدا ابن تيمية فيما بعد إلى أن يشدد النكير على ابن عربي وجماعته.

ومات ابن المطهر سنة ٧٢٦/ ١٣٢٦ ليخلفه في زعامته العلمية محمد المعروف عند الشيعة بفخر المحققين (٦٨٢ ــ ٧٧١/ ١٢٨٣ ــ ١٣٦٩) ابنه وتلميذه ومصاحبه في رحلته إلى خدابنده. وقد بولغ في ذكائه حتى قيل فيه: إنه بلغ درجة الاجتهاد في العاشرة من عمره[7] وذلك أمر يتمشى مع ولاية الرؤساء والفقهاء في

---

(١) انظر روضات الجنات ص ١٧٣، وكتاب الكشكول وارد في ثبت مصنفات الآملي كما يرد في مجالس المؤمنين ص ٢٤٥ وقد طبع الكشكول في النجف سنة ١٣٧٢/ ١٩٥٢.

(٢) انظر الجزء الأول

(٣ ــ ٤) البداية والنهاية ١٤/ ٣٥٧ وهو القاضي محيي الدين بن الزكي (أبو الفضل يحيى بن قاضي القضاة.. محمد بن علي.. بن عثمان) توفي سنة ٦٦٨/ ١٢٦٩ ــ ٧٠.

(٥) شذرات الذهب ٥/ ٢٣٨ وقد وصف الذهبي الحاكم أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري (ت ٤٠٥/ ١٠١٤ ــ ٥) بأنه كان شيعياً لا رافضياً لأنه كان «منحرفاً على معاوية» راجع تذكرة الحفاظ، حيدر أباد ١٩٥٥، ٣/ ٢٤٢ ــ ٤٨ وخصوصاً ص ٢٤٧.

(٦) المرجعان الماضيان.

(٧) راجع روضات الجنات ص ٥١٧ وقصص العلماء ص ٢٥٣ وكلا المؤلفين ينقل عن مقدمة كتاب المترجم: القواعد.

الحلة حينئذ[١]. ولا يتسع المجال للإفاضة في عرض جوانب شخصية محمد بن الحسن غير أنه ينبغي أن يذكر له أنه قدر له أن يكون من أساتذة رجل كان البادئ الحقيقي للمزج بين التصوف والتشيع من حيث تأثير الأول في الثاني وصرف الاهتمام إلى تقريب التشيع من التصوف لا العكس وذلك هو حيدر بن علي الآملي الذي ندرسه فيما يلي.

٤ ــ بهاء الدين حيدر بن علي العبيدي الآملي (ت بعد ٧٩٤/ ١٣٩٢)[٢].

أول ما يستوقف النظر في السيد حيدر أنه علوي من آمل، وهذه المدينة، وهي أكبر مدن طبرستان[٣]، تذكرنا بالناصر الأطروش (ق سنة ٣٠٤/ ٩١٦ ــ ٧) الذي بث فيها التشيع خلال ثلاث عشرة سنة من جهد جهيد ثم حكمها[٤]. وانتج هذا الجهد إسلام الديالمة الذين أخرجوا للعالم الإسلامي دولة البويهيين. ويلفت الذهن في الآملي أيضا أنه جمع لأول مرة بين التشيع والتصوف وكان في الثاني ينتسب إلى سلسلة تنتهي بأبي يزيد البسطامي[٥]. وقد ذكر الآملي تفصيلات خرقته في بداية شرحه لفصوص الحكم الذي سماه نص النصوص[٦] (ألفه سنة ٧٨٢/ ١٣٨٠ ــ

---

(١) قرنت هذه الحادثة بإتمام عبد الكريم بن طاووس تعلمه في الرابعة من عمره. راجع ما أورده الخوانساري من مناقشات في (روضات الجنات ص ٥١٧).

(٢) جاء اسم الآملي في هدية العارفين على الصورة التالية:

بهاء الدين حيدر بن علي بن حيدر العلوي الطبري الكاشي الشيعي الامامي نزيل بغداد المتوفى في أواخر القرن الثامن المعروف بالآملي. ويقول إسماعيل باشا البغدادي مؤلف الكتاب المذكور أنه رأى نسخة من شرح الآملي على تعريفات الكاشاني مكتوباً في آخرها: «فرغت من كتابته بالربيع الثاني من سنة ٨٩٤/ ١٤٩٨ ولعله خطأ مطبعي صحته ٧٩٤/ ١٣٩٢ ليكون الآملي حيا حتى هذا التاريخ، وسنة ٧٨٢ على كل حال سنة فراغه في كتابة نص النصوص في شرح الفصوص» (انظر هدية العارفين، اسطنبول ٩٥١، ١/ ٣٤١).

(٣) راجع ياقوت ١/ ٦٣ ونقل القاضي نور الله عبارة ياقوت وأضاف إلى ذلك قوله: انها كانت في الغالب شيعية، (مجالس المؤمنين ص ٤١).

(٤) راجع المسعودي، مروج الذهب، مصر ١٢٨٣، ٢/ ٤٣٠. ابن الأثير ٨/ ٢٦. تاريخ الخلفاء ص ٣٦٧.

(٥) محفل الأوصياء ورقة ٣٠٥ أ، ٣٣٣ ب.

(٦) أيضاً ورقة ٣٣٣ ب طرائق الحقائق ١/ ١٠٤.

١)[١]. وقد ذكر ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد سنة ٩٠١/ ١٤٤٥ ــ ٦) لحيدر الآملي الجمع بين التصوف والتشيع «لما سماه بالسيد العلامة المتأخر صاحب الكشف الحقيقي»[٢] وذكر أنه كان تلميذاً لفخر الدين محمد بن المطهر الحِلّي[٣]. وقرنت باسم الآملي عدة رسائل في الدراسات الشيعية منها رسالة الأركان[٤] (في فروع شرائع أهل الايمان)[٥]، تشتمل على الأركان الخمسة: الصلاة، والصوم، والزكاة والحج، والجهاد[٦] ومنها رسالة «رافعة الخلاف» التي كتبها بناء على إشارة أستاذه محمد بن المطهر الحلي وكانت تتضمن «ان توقّف أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) عن معارضة الثلاثة لم تكن عن عجز»[٧] وتلك نسمية توحي بأنّ فكرة التسامح كانت حية في أواخر القرن الثامن وأنها صارت سلاحا للشيعة لكسب الصوفية على الأقل، إلى جانبهم. وما تجب الإشارة إليه أن الآملي قد ورد العراق «وألقى عصا الترحال هناك»[٨] مما يدل على أنه وصل العراق صوفياً كاملاً ناضجاً بقصد الاتصال برؤساء التشيع هناك تحقيقاً لمشروعه الرامي إلى جمع التشيع والتصوف تحت راية فرقة واحدة. وقد قيل: انه قوبل بمعارضة عنيفة من الشيعة وشارحي كتبه وذلك طبيعي، فكان رده «اني أعلم ما لا تعلمون، وفوق كل ذي علم عليم»[٩].

وكان أهم إنتاج للآملى كتابه «جامع الأسرار ومنبع الأنوار في أن عقائد الصوفية موافقة لمذاهب الإِمامية الاثنا عشرية» الذي ألفه في العراق بعد سلسلة من الكتب العربية بناء على طلب الشيعة هنـــاك، منها منتخب التأويل ورسالة الأركان ورسالة الامامة ورسالة التنزيه[١٠] وغيرها من نحو رسالة الوجـــود وتلخيصها نقد

---

(١) هدية العارفين ١/ ٣٤١.

(٢ ــ ٣) مجالس المؤمنين ٢٦٤.

(٤) جامع الأسرار ورقة ١ أ ويسميها ناسخ مجالس المؤمنين «الامكان». وقد طبع جامع الأسرار بتحقيق المرحوم هنرى كوربان.

(٥) هدية العارفين ١/ ٣٤١.

(٦) مجالس المؤمنين ص ٢٦٤.

(٧) أيضاً ص ٢٦٥. جامع الأسرار ورقة ٤ ب.

(٨) محفل الأوصياء ورقة ٣٣٣ ب ويصفه إسماعيل باشا البغدادي بقوله: «نزيل بغداد (هدية العارفين ١/ ٣٤١).

(٩) مجالس المؤمنين ص ٢٦٥، جامع الأسرار ورقة ٤ ب والعبات آنيات (٢ البقرة: ٣٠ و١٢: يوسف ٧٦).

(١٠) جامع الأسرار ورقة أ ب ــ ٢ أ، ولهذا الكتاب نسخة أخرى مخطوطة في خزانة شمس العرفاء في نايين =

النقود في معرفة الوجود[١]. ومما يؤكد كتابة الآملي لجامع الأسرار في العراق ما أثبته في آخر الكتاب من أنه يكتب لكل قوم بلسانهم، مع اعترافه بضعف أسلوبه العربي[٢]. وذكر أنه كتب رسائل بالفارسية بناء على طلب الفرس وسمى منها جامع الحقائق ورسالة التنزيه وأمثلة التوحيد[٣]. وللمؤلف كتاب آخر شرح به فصوص الحكم لم يرد ذكره في جامع الأسرار وكذلك رسالة الوجود ونقد النقود ورافعة الحكم لم يرد ذكره في جامع الأسرار[٤]. وفوق هذا جاء في دبستان المذاهب (ص ٨٤١، ٤٩٤) ذكر لرسالة المعراج.

ومهما يكن من أمر فيبدو أنّ الآملي كان فقيهاً ومتكلماً شيعيّاً متعصباً واستمر كذلك عشرين سنة حتى كتب هذا الكتاب، ثم صار صوفياً فترك التعصب واتخذ التسامح[٥]. وقرر في كهولته أخيراً بوصفه رأسا للتشيع والتصوف معا و«جامعا بين الشريعة والحقيقة»[٦] أن يدمج صفتيه هاتين ويوحـدهما فـي ميدان واحد مؤسس على مقتضى عقائد أجداده الأئمة العلويين الجامعة لرياسة الصوفية والشـيعة علـى السواء،[٧] فاختار من التشيع العقيدة الإمامية الاثنا عشرية ومن التصوف رأي أصحاب وحدة الوجـود، ويسميهم أرباب التوحيد[٨]، ليمزجها في فرقة واحدة. وذلك صدى لسكوت فقهاء الشيعة عـن مهاجمـة أصحاب وحدة الوجود بوصفها عقيدة فيها فلسفة وعقل وليس فيها مواجيد ولا كرامات. يؤيـد هـذا أن الآملي، كابن المطهر الحلي، هاجم «المباحية والحلولية والاتحادية والمعطلة وأمثالهم» وأخـرجهم مـن التصوف[٩].

= في إيران، انظر مقالات الحنفاء في مقامات شمس العرفاء، للسيد عبد الحجة البلاغي، طهران، ١٣٦٩، ص ٢٧١.

(١) نقد النقود في معرفة الوجود ورقة رقم أ.

(٢ ــ ٣) جامع الأسرار، ورقة رقم ٢٩٦ ب.

(٤) رسالة نقد النقود التي يحتفظ لها السيد فخر الدين نصيري أميني، من إيران، بنسخة فريدة بخطه تنص على أنه كتبها في المسجد الغروي الشريف (النجف) سنة ٧٦٨/ ١٣٦٦ ــ ٧، (نقد النقود، ورقة ١٩ أ). وقد تفضل علي صديقي الدكتور حسين علي محفوظ بنسخة مصورة منها، فله الشكر، وفي مكتبة المجلس بطهران نسخة عن هذه الرسالة لعلها أصل هذه المصورة. وبالنسبة لمؤلفات الآملي الأخرى أنظر مقدمة المقرم لكتاب الكشكول المذكور، النجف، ١٣٧٢، ص ج ــ د.

(٥) جامع الأسرار، ورقة ١٢١ ب.

(٦ ــ ٨) أيضاً ورقة أ.

(٩) أيضاً ٢٢ ب، ١٠٢ ب.

ولاحظ الآملي ما بين التشيع والتصوف من العداء والإنكار[1] فاختط في كتابه خطة تقربه مــن هدفــه، وذلك باعتماده على أقوال الشيعة في المتصوفة وأقوال المتصوفة في الشيعة على اعتبار أن «كل واحــد منهما عند التحقيق محتاج إلى الآخر وإنْ لم يعرف صاحبه»[2]؛ فاختار لبيان اتصال المتصوفة بعلي بن أبي طالب أقوال ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة وأقوال ابن المطهر الحلي فــي منهــاج الكرامــة وغيره، واستعان كذلك بأقوال نصير الدين الطوسي المنتقاة من شرح التجريد[3]. وأما الصوفية فقد اختار منهم الغزالي وابن عربي للدلالة على «أن العلوم اللدنية والحقائق الإلهية مخصوصة بعلي عليه الســلام دون غيره من الأولياء من الأزل إلى الأبد»[4].

وبناءً على واقع الاتصال بين التشيع والتصوف، وإن لم يدركه أصحابهما، وعلى رئاسة الآملي لكلا المشربين اتخذ هذا الصوفي المتشيع، والعكس صحيح، بداية منهجه من هذه النقطة واستند في ذلــك إلى تقسيم علي الثلاثي للناس فاعتبر الصوفية الطبقة الأولى والشيعة الطبقــة الثانيــة والعــوام الطبقــة الثالثة[5]. وصار الشيعي هو المؤمن العادي والصوفي هو المؤمن الممتحن[6] استناداً إلى أقــوال الأئمــة أنفسهم: «إنّ أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلاّ ملَك مقرب أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»[7] على مقولة «إن الفرقة الإِمامية على قسمين: قسم قائم بظاهر

---

(١) جامع الأسرار ٢٢ أ ــ ب.

(٢) أيضاً ٢٢ أ.

(٣ ــ ٤) أيضاً ١٠٨ ب ــ ١٠٩ أ. استشهد الآملي بالغزالي في نقل الأخير عن علي أنه قال: ان رسول الله (ص) أدخل لسانه في فمي فانفتح في قلبي ألف باب من العلم ومع كل باب ألف باب، (جامع الأسرار ورقة ٢١٧ ب). وقد اعتبر الشيخ أحمد الاحسائي هذا الأسلوب مصدراً لمعرفته الذوقية (انظر سيرة الشيخ أحمد الاحسائي، إخراج الدكتور حسين علي محفوظ، بغداد ١٣٧٦/ ١٩٥٦، ص ١٧/ ١٨).

(٥) أيضاً ١٧ ب.

(٦) أيضاً ١٩ أ.

(٧) أيضاً ورقة ١٨ ب ــ ١٩ أ. والحديث في أصول الكافي: كتاب الحجة، باب «ان حديثهم صعب مستصعب» طهران، ١٣٨١، ١/ ٤٠١.

علومهم التي هي عبارة عن الشريعة والإسلام والإيمان، وقسم ثان قائم بباطن علومهم التي هي عبـــارة عن الطريقة والحقيقة والإيقان.. والشيعة والصوفية عبارة عنهما لأن الشيعي والصوفي اسمان متغايران على حقيقة واحدة وهي الشيعة المحمدية»[1]. وحجة الآملي في أن الصوفية هم الشيعة الخاصة تأتي من اختصاصهم بالأسرار الإلهية[2] كما هو واضح، وكذلك من اتصالهم بالأئمة كالشـــيعة تمامـــا، وأخـــذهم عنهم[3]. وتدليلاً على هذا الزعم الأخير أورد الآملي قائمة بأسماء رؤوس التصوف الذين أخـــذوا عـــن الأئمة، فذكـــر أن الحسن البصري كان تلميذ علي مثل كُمَيْل بن زياد[4] وان إبراهيم بن أدهم أخذ عـــن علي بن الحسين[5] وأن أبا يزيد البسطامي أخذ عن جعفر الصادق[6] وأن شقيقاً البلخي أخذ عن موسى بن جعفر[7] وأن معروفاً الكرخي أخذ عن علي بن موسى الرضا[8]، وأن كُلاً من هؤلاء أوصل ما اقتبسه من تعاليم إلى مريديه. ومن نافلة القول أن نشير هنا إلى أنّ هذه الاتصالات المحددة المسلسلة لم يرد لها ذكر في الكتب الصوفية ولا الشيعية على هذه الصورة فيما عدا الاتصال الذي تتداوله كتب التصـــوف بـــين الرضا ومعروف الكرخي، وكل ما في الأمر أن ابن أبي الحديد ذكر معظم هؤلاء الصـــوفية بوصـــفهم شيوخاً جعلوا علياً مستنداً لخرقهم[9]، أما ميثم البحراني فلم يذكر صوفياً معيناً وإنما عمّم. ولـــم يكتـــف الآملي بهذا المدى بل ذهب إلى أبعد من ذلك بإصدار الأئمة أنفسهم عن التصوف واعتبـــارهم أصـــحاب علوم كشفية وخرقة صوفية وان هذا الوصف استغرقهم واحداً بعد الآخر حتى بلغ المهدي «الذي هو الآن على مذهبهم موجود»[10]. وبذلك صار إمام الشيعة وقطب الصوفية «لأن عندهم لا يجوز خلو الزمـــان عن

---

(١) جامع الأسرار، ورقة ١٩ أ.

(٢) أيضاً ١٨ أ، ١٩ أ.

(٣ ــ ٤) أيضاً ١٠٥ ب.

(٥) انظر رياض العارفين ص ٣٦ ــ ٣٧.

(٦) جامع الأسرار ورقة ١٠٦ ب ــ ١٠٧ أ، وأحالنا الآملي على أهل السنة والشيعة في كلامهم على رجوع سائر العلوم إلى علي وهو يقصد شروح نهج البلاغة ظاهراً.

(٧ ــ ٨) أيضاً ١٠٧ أ ولم يحلنا الآملي على مصدر معلوماته.

(٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/ ٣.

(٩ ــ ١٠) جامع الأسرار ورقة ١٠٥ أ.

القطب كما أن عند الشيعة لا يجوز خلو الزمان عن المعصوم... والقطب والمعصوم أو القطب والامـــام لفظان مترادفان صادقان على شخص واحد»[1]. وأما النص الذي أيد به الآملي حجّته هذه فكلام لعلي بن أبي طالب وارد في كتب الصوفية والشيعة نصه «... اللهم، بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله لئلا تبطل آياته وتدحض حجته، أولئك الأقلون عدداً الأعظمون عند الله تعالى قدراً»[2].

لقد تابع الآملي ميثماً البحراني في تأويل عقائد الشيعة الثانوية بما يخرجها إلى التصوف كالـــذي مر بنا تأويله للتبري، وها هو ذا الآملي يخرج التقية الشيعية من معناها الاصـــطلاحي لتـــتقمص آخـــر صوفياً؛ فبعد أن يذكر النصوص الشيعية الخاصة بالتقية ووجوبها إلى أن يظهر المهدي[3] يقرر أنها تعني «الاحتراز عن إفشاء الأسرار الإلهية»[4] وأيد الآملي ذلك بنص شيعي رواه عن علي أنه قال: «والله لو شئت أن أُخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت ولكن أخاف أن تكفروا فـــي رســـول الله»[5] وتمثّل لذلك بأن الحديث «سلمان منا أهل البيت» يعني أهل بيت التوحيد من حيث إنه قـــال فيـــه الشيعة «لو علم أبو ذر ما في بطن [قلب] سلمان من الحكمة لكفّره وروى لقتله، وكلاهما صـــحيح» وان ذلك يدل على عظمة السر المودع عند سلمان وعلي والمبالغة في كتمان أسرار الله تعـــالى[6]. ونـــاقش الآملي الذين يجادلونه بنص شيعي آخر يروي عن النبي ﴿ﷺ﴾ أنه قال «استر ذهبك وذهابك ومذهبك»[7] وان هذا السر «ما زال كذلك مخفيّاً مودعاً عند أهله مضنوناً به على غيره»[8]. وفي هذا التأويـــل، فـــي الواقع، تضحية بفكرة أساسية في البناء السياسي والنفسي للتشيع

---

(١) جامع الأسرار، ورقة ١٠٥ أ.

(٢) اللمع ص ٣٨٠، نهج البلاغة، مصر ١٣٥٢، ٣/ ١٨٨، مع زيادة تفصيل وفي كتب الشيعة باب ثابت يدور حول هذا المعنى، انظر مثلاً الكافي، كتاب الحجة، باب: أن الأرض لا تخلو من حجة.

(٣ ــ ٤) جامع الأسرار ورقة ١٣ ب ــ ١٤ أ.

(٥ ــ ٦) أيضاً ورقة ١٢ أ، وبالنسبة للعبارة «لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله» انظر أصول الكافي: كتاب الحجة، «باب أن حديثهم صعب مستصعب، طهران ١٣٨١، ١/ ٤٩».

(٧) أيضاً ١٠٧ ب، وفي رياض العارفين خبر آخر عن حيدر الآملي وتفسيره من النصوص الشيعية لتدل التقية على الكتمان الصوفي، راجع ص ٣٦ ــ ٣٧.

(٨) أيضاً ١٠٧ ب.

يتناول المحافظة على أرواح قدّمها الآملي قرباناً في سبيل توثيق التواصل بين التشيع والتصوف.

ولم يكتف الآملي بتضحية معنى التقية وإنما أضاف إلى ذلك إقرار نص يروى عن علـــي ولـــم يضمّنه الشريف الرضي نهج البلاغة لصوفيته الواضحة، وقد ذكره الصوفية على صورة محاورة بـــين علي وكُمَيْل بن زياد ــ ومر بنا فيما مضى في في الجزء الأول ــ وشرحه عبد الـــرزاق الكاشـــاني[١] وتبناه الآملي مع علمه بأنه غير مذكور في نهج البلاغة[٢]. وخلص الآملي بعد إدراجه هذا الـــنص إلـــى الإشارة إلى أن كميلاً لم يفهم ما رمى إليه علي بن أبي طالب من معنى عميق لأنه كان «في أسفل سافلي التقليد الذي هو أعظم الحجاب»[٣] مع أن الآملي نفسه يعلم أن الشيعة والصوفية معا يعتبرون كميلا مـــن خواص تلاميذ علي وأقرب مريديه إليه[٤]. وبعد هذه المناورات عاد الآملي يردد وجوب كتمان الأسرار على العوامّ والجهال وجعل يؤول التقية من جديد[٥].

أما التراث الصوفي وتطويعه للتشيع فلم يغفل عنه الآملي فقد عرض للتوحيد الصـــوفي وبحثـــه بحثاً مستفيضاً وقسمه إلى توحيد الأنبياء الظاهري وتوحيد الأولياء الباطني[٦] واستشهد على ذلك بكـــلام المتصوفة وذكر نصوصاً للشبلي[٧] وعبد الله الأنصاري والغزالي وميثم البحراني ومحيي الدين بن عربي وصدر الدين القونوي وعبد الرزاق الكاشاني[٨] ولم يفته الاستشهاد بنص من إنشائه كقوله: «لـــيس فـــي الوجود سوى الله»[٩]. وعاد إلى وحدة الوجود وأطلق عليها اصطلاح «التوحيد

---

(١) لعبد الرزاق الكاشاني رسالة في شرح محاورة كميل متضمنة في المخطوط رقم ١٩٥٢. دلهي، بمكتبة دائرة الهند بلندن.

(٢) جامع الأسرار، ورقة ٨٠ ــ ب ــ وقد أشار الآملي إلى أن عبد الرزاق الكاشاني ذكر المحاورة في شرحه على منازل السائرين للهروي (جامع الأسرار ورقة ١٦٣ أ).

(٣) جامع الأسرار ورقة ٨٢ ب.

(٤ ــ ٥) أيضاً ١٤ أ.

(٦) أيضاً ورقة ٣٨ ب.

(٧) أيضاً ٣٢ أ.

(٨) أيضاً ٣٥ أ ــ ب.

(٩) أيضاً ٣٤ أ.

الوجودي» ومثل لها بالشمعة المحاطة بالمرايا[١] وبالبحر والماء[٢] وبآية النور[٣]، وأسس وحدة الوجود على أساس رياضي أيضاً أخذه من إخوان الصفا ومن قبلهم الكندي من أنّ الواحد أصل الاعداد وأن «من تكرار الواحد ينشأ العدد ويتزايد»[٤] وان العقل الأول يقابل الوجود الأول الفائض من الله وتمثل لذلك بالبيت:

كثـرة لا تتناهى عـدداً قد طوتها وحدة الواحد طي[٥]

وعاد الآملي من ذلك إلى أن وجودات الموجودات أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لأن «الموجود في الخارج حقيقة ليس إلا الوجود المسمى بالحق»[٦].

وعرض الآملي للحقيقة المحمدية وجعل محمداً وأهله «من نفس واحدة وحقيقة واحدة»[٧] باعتبارهم «أشرف العالم وأكملهم» واعتبر علياً نفس محمد وخليفته[٨] وأورد حديثا يضاف إلى النبي يقول فيه (ﷺ): «أنا وعلي من نور واحد: بعث الله (عليا) مع كل نبي سرا ومعي جهراً» وأضاف إلى ذلك نصا، نظنه اخترعه، وهو قول ينسبه إلى علي: «كنت وليا وآدم بين الماء والطين» قياساً على الحديث المشهور المعني به النبي (ﷺ) وبهذا صار علي ومحمد واحدا عند التحقيق. وتطرق الآملي كذلك إلى الإنسان الكامل وخرج من هذا التدارك السابق إلى أن عليا

---

(١) جامع الأسرار ٩٧ ب.

(٢) أيضاً ٩٨ ب، ١٤٨ أ.

(٣) أيضاً ٢٥ أ.

(٤) أيضاً ٣٢ أ.

(٥) أيضاً ورقة ٩٢ أ. وذكر الآملي إخوان الصفا لمناسبة عرضه للأرقام ونقل أقوال فيثاغوراس عنها (ورقة ١١٠ ب ــ ١١١ أ) أما الكندي فقد عرض لهذه الفكرة في رسالته إلى المعتصم في الفلسفة الأولى وذلك في القسم الرابع (انظر رسائل الكندي، تحقيق الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، مصر ١٩٥٠، ١/ ١٤٣ ــ ١٦٢).

(٦) أيضاً ورقة ٥٠ أ ــ ٥١ أ.

(٧ ــ ٨) أيضاً ٥ أ.

(٩) أيضاً ١٨٣ أ.

(١٠) أيضاً ورقة ١٨٣ أ وقد أعيانا البحث عن هذا النص في الكتب الشيعية، غير أن البرسي، الآتي عليه البحث، قال في علي: «وإليه الإشارة بقوله: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين، ولا ماء ولا طين، وكان علي ولياً قبل الخلائق أجمعين»، (مشارق أنوار اليقين، بيروت ١٣٧٩ ص ١٤٨).

(١١) أيضاً ورقة ١٨٣ أ.

قد نص في خطبته الشِقشِقية إلى معان تدل على ذلك كقوله: أنا آية الله الجبار وأنا حقيقة الأسرار. أنا وجه الله وأنا جنب الله وأنا الأول والآخر وأنا الظاهر والباطن»[١]، قال ذلك كله ليصل إلى ختم الأولياء فيجعله المهدي الاثنا عشري[٢]. ولبلوغ هذا الهدف استند على نص للجنيد يقول فيه «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»[٣]، وهذا يعني أن الإسلام بدأ بمحمد الأول وسينتهي بمحمد الأخير[٤] ولذلك ناقش الآملي القيصري في اسباغ المهدية على عيسى عليه السلام والاعتقاد بأنه يظهر من العجم واحاله على أستاذه عبد الرزاق الكاشاني الذي قال: «ان خاتم الأولياء هو المهدي لا غير لأنه مظهر باطن النبي»[٥]. واشبع الآملي هذا الموضوع بحثا بذكره كتبا شيعية وسنية وصوفية تعرض للمهدي وتصفه[٦] وناقش ابن عربي في ادعائه الختمية المقيدة وجعْل عيسى خاتم الولاية المطلقة[٧]، ورأى أخيرا، توافقاً مع سعد الدين الحموي ومن تابعه، ومنهم عبد الرزاق الكاشاني أن ختم الأولياء مطلقاً هو علي بن طالب وخاتم الأوصياء مقيداً محمد المهدي[٨].

ولم تقف مادة جامع الأسرار عند الأخذ من التصوف والتشيع وإنما كانت عالما كـاملا يعكـس الثقافة التي سادت عصر الآملي بالثقافة الحرة التي لم تهددها حكومة تهتم بحدود العلم وحدود التفلسف أو حدود الولاية. وقد عرض الآملي في فلسفة الاثنا عشرية للبحث عن سند عقلي لعدد الأئمة مـن ناحيـة ولدولة الأولياء من ناحية

---

(١) الواقع أن هذا النص لا يتصل بالخطبة الشقشقية، انظر شرح نهج البلاغة لمحمد عبده، وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع بمطبعة الاستقامة، بلا تاريخ ١/ ٢٥ ــ ٣٣. وانظر كذلك مستدرك نهج البلاغة، جمع الهادي كاشف الغطاء منشورات مكتبة الأندلس، بيروت بلا تاريخ، ص ٩٠ ــ ٩٢. والحق أن هذا متضمن في خطبة البيان التي لم يضمنها الشريف الرضي النهج وهي من تراث النصيرية، انظر الخطبة بنصها كما نشرها ماسنيون وضمنها بدوي كتاب الإنسان الكامل في الإسلام ص ١٠٨ ــ ١١٢.

(٢) جامع الأسرار ورقة ١٨٣ أ.

(٣) أيضاً ورقة ٤٦ ب.

(٤) أيضاً ورقة ٢٠٦ أ.

(٥) أيضاً ورقة ٢٠٩ ب.

(٦) أيضاً ورقة ٢١١ ب.

(٧) أيضاً ورقة ١٨٤ ب، ٢٠٠ أ، ٢٠٨ ب، ٢٠٩ أ.

(٨) أيضاً ورقة ١٨٩ ب.

أخرى فلجأ إلى آراء إخوان الصفا والإسماعيلية بوجه عام، وأخذ منها ما أخذ من ثنائية العالم والبروج الاثني عشر والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وغير ذلك[١]. وعاد الآملي في النهاية ليصف الإسماعيلية بالملاحدة «لتفضيلهم الولي على النبي»[٢] ولتفضيلهم الباطن على الظاهر أي علياً على النبي، وكذلك موقفه تجاه النصيرية الذين رأوا هذا الرأي أيضاً[٣]. ورجع الآملي إلى التصوف وبحث عن سند للأئمة الاثني عشر فوجد عند ابن عربي وسعد الدين الحموي وعز الدين النسفي مادة تخدم هذا الغرض[٤]. وحاول الآملي أن يجد في دولة الأولياء الروحية سنداً للتشيع ولكنه عجز وعقب على ما أورده بقوله: «وهذا ليس بجواب شبع»[٥]. وينبغي، بعد، أن نذكر للآملي تنظيم كتابه على اثنتي عشرة قاعدة مؤسسة على ثلاثة أصول وأربعة قواعد[٦] تقابل العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وحاصل ضربهما اثنا عشر أيضاً وهو منهج سيتّبع في رد الصوفية فيما بعد على يد محمد بن الحسن الحر العاملي[٧].

وبعد كل هذا هل كان الآملي شيعياً أم صوفياً أم فيلسوفاً؟ الظاهر أنه كان شيعياً يريد ضم التصوف إلى التشيع مستغلاً فرصة الحرية الدينية في غفلة من الحكومات المسؤولة في وقت لم يكن الحكام فيه إلا من المتغلبين الذين لا يهمهم إلا المحافظة على ملكهم من هجمات الآخرين، فلم يكن وقتهم يتسع للمراقبة والضبط. ويحسن أن يضاف إلى هذا أن التصوف كان، أيام الآملي، مليئا بالعلويين وكان هو منهم، وأنّ المتصوّفة وجدوا أنفسهم مندفعين شيئاً فشيئاً إلى الاتصال بالتشيع ومن هنا وجدنا حركة الآملي الآن. وطريقة جريئة كهذه لا بد أن تثير رد فعل عند أهل السنة ومن هنا ظهرت الطريقة النقشبندية التي أسسها بهاء الدين نقشبند (ت ٧٩٢/ ١٣٩٠) لتنتهي خرقتها إلى أبي بكر جد مؤسس الطريقة، وسنعرض لها في الفصل الآتي.

---

(١) جامع الأسرار ورقة ١١٢ ب ــ ١١٣ أ.
(٢) أيضاً ورقة ١١٣ ب.
(٣) أيضاً ورقة ١٨٦ ب.
(٤) أيضاً ورقة ١١٣ ب.
(٥) أيضاً ورقة ١٢٢ ب.
(٦) أيضاً ورقة ٧ ب ــ ٨ أ.
(٧) في رسالته الرسالة الاثنا عشرية في رد الصوفية التي تأتي الإشارة إليها بعد.

ولكن الآملي لم يكن فقيهاً شيعياً بالمعنى المفهوم أيضاً، بل إنه ليبدو ثائراً على الفقه بحيث حوّر ما رأيناه من ادّعاء ابن عربي أن المهدي يحارب قياس الفقهاء ويكون مجتهداً إلى الصورة الشيعية فجعل ظهور المهدي مقترنا بارتفاع الاجتهاد والاستنباط واستخراج الفروع من الأصول[١]، وكل هذه من خصائص أصول الفقه الشيعي. ووصف الآملي، إلى ذلك، حال المجتمع الذي كان يعيش فيه بأنّ عهد المهدي «يكون فارغاً من مجموع ذلك كأبناء زماننا اليوم»[٢]. وأفصح عن هذا الابهام بقوله: «فيتوجه إلى علوم الحكمة واقسامها...»[٣]. وقد لاحظ الآملي ان عصره كان عصر تحول من الفلسفة إلى التصوف لاقتراب المشربين بفعل فلسفة وحدة الوجود فنقل أن فخر الدين الرازي ندم على ما بذل من جهد ضائع في الميدان العقلي فكتب إليه ابن عربي يلومه على تحصيله العلوم الرسمية. وذكر الآملي أن من بين معاصريه قوماً آلمهم القلق النفسي نتيجة يأسهم من الفلسفة كنصير الدين الكاشي وأفضل الدين الكاشي (ت ٧٠٧/ ٣٠٧ ــ ٨) وصدر الدين الإِصفهاني المعروف بتركة وعبد الرزاق الكاشاني الذي عبر عن خوالج هؤلاء بقوله: «الحمد لله الذي نجّانا من مباحث العلوم الرسمية...»[٤]. ويجعل الآملي مع هؤلاء ميثما البحراني ووصفه بأنه «رجّح طرف العارفين الموحّدين على طرف جميع العلماء والمتفلسفين»[٥].

وبعد هذا كله نجد عند الآملي مادة وافرة تصلح أن تكون أصلاً اعتمد عليـــه الحروفيـــة التـــي سيظهرون عما قريب. وكان الآملي إلى ذلك أستاذ الشعراني (ت ٩٧٣/ ١٥٦٥ ــ ٦) الذي يشترك معه في الجمع بين الفقه والإِيمان بوحدة الوجود،

(١ ــ ٣) جامع الأسرار ورقة ٣٥٧ ب، بالنسبة للهامش الأول انظر قول ابن عربي: «وإذا خرج هذا الامام المهدي فليس له عدو مبين إلا الفقهاء خاصة». الفتوحات المكية ٣/ ٤٤١ وانظر الجزء الأول.

(٤) أيضاً ٢٤٠ ب، وانظر اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني، تحقيق الويز سبنسر، كلكتا ١٨٤٥ ص ٢ وراجع تاريخ أدبيات إيران بعد أز اسلام لسليم ميسازي طهران ١٣٢٧هـ ش، ص ٤٤. وراجع أيضاً مصنفات أفضل الدين محمد مرقي كاشاني تحقيق مجتبى مينوي ويحيى مهدوي، طهران ١٣٣١هـ/ ش ١٩٥٢ المقدمة ص: دز.

(٥) أيضاً ورقة ٢٤٠ ب.

في محاولته توحيد المذاهب الفقهية عن طريق تصوره الحقيقة على شكل يتوجه معه كل مشـــرب «إلـــى النقطة التوحيدية كتوجّه الخطوط من الدائرة المحيطة إلى النقطة المركزية»[١].

لقد كان الآملي صورة من أصحاب الفرق الشيعية وربما كانت خطته أن ينشئ ملكاً إماما علويا، ويبدو أن الأحوال لم تساعده فلم يدّع ما أراده، كما سيفعل غيره من الصوفية العلويين قريباً.

وينبغي ألا نشيّع الآملي قبل أن نشير إلى أن منهجه في دمج التشيع بالتصوف يمكـــن أن يـــرد جميعه إلى النصيرية الذين يسمون أنفسهم بالمؤمنين الممتحنين[٢] وأهل التوحيد[٣] ويسمون الاثنا عشرية المعتدلين الظاهرية[٤] ويدخلون خطبة البيان التي استشهد بها الآملي في نصوصهم الدينية ونحو ذلك من العقائد،؛ وهي على كل حال مشتركة بين المعتدلين وغيرهم لتضمّن الكتب الأربعة لها، غير أن المعتدلين لا يسبغون عليها أهمية كما يفعل الغلاة كالنصيرية الذين يجعلونها من أساسيات مذهبهم. وهذا الغلـــو ـــ على كل حال ـــ سيظهر بعد قليل ليؤسس فرقة المشعشعيين التي تعيد إلى الذاكرة فرق الغلاة القديمة.

٥ ـــ عامر بن عامر البصري

لا نجد مفراً من الإشارة إلى شخصية عراقية أخرى جمعت بين التصوف والتشيع وانتجت أثراً يجمع بين العالَمين اســـتجابة لمطالب العصر واستفادة من الظروف، ونعني به عز الـــدين أبـــا الفضـــل عامر بن عامر البصري الذي عرف بأوشيذر[٥] ونظم قصيدة سماها ذات الأنوار عارض بها تائية ابـــن الفارض. إن بين

---

(١) جامع الأسرار ورقة ٣ ب وانظر كتاب الميزان الكبرى للشعراني، مصر ١٩٣٢، ١/ ٤٧.

(٢) الباكورة السليمانية لسلمان الأذني، ص ٨، مجموع أسرار مولانا علي ورقة ١٧٧ ب.

(٣) رسالة مجموع أسرار مولانا علي ورقة ٣ أ.

(٤) أيضاً ورقة ٢.

(٥) تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب لابن الفوطي، بتحقيق د: مصطفى جواد، دمشق ١٩٦٢ ـــ ٥، ١/ ٧٧.

أيدينا ثلاث نسخ من هذه القصيدة: نسخة مخطوطة في المتحف البريطاني مكتوبة على هامش المخطوط Add. 16832 وتاريخ نسخها ١٠٧٤/ ٦٦٣ ــ ٤، ونسخة مطبوعة بتحقيق الشيخ عبد القادر المغربي في دمشق ١٣٦٧/ ١٩٤٨ عن مخطوط مؤرخ في سنة ٧٨٢/ ١٣٨٠ ــ ١، ونسخة أقدم من هاتين موجودة في ڤيَنّا تحت رقم ٤٨١ وتاريخ نسخها سنة ٧١٥/ ١٣١٥ ــ ٢٦، ولدينا نسخة رابعة مطبوعة بتحقيق الأستاذ عارف تامر ضمن كتابه «أربع رسائل إسماعيلية» ملفقة عن خمسة عشر مخطوطاً أصحها في رأي المحقق منسوخ في سنة ١٢١٣/ ١٧٩٨ ــ ٩ وهذه النسخة الأخيرة ناقصة ومحرفة إلى حد كبير كما يأتي البيان.

وقبل أن نعرض لشخصية عامر البصري أو طبيعة عمله ينبغي أن نلم بتاريخ نظم التائية نظراً للأهمية القصوى التي تثيرها ظروفها وللمدى الواسع من الاضطراب الذي أصابه.

لقد ورد في طبعة المغربي في البيت (٥٠١ ــ ٥٠٢) تحديد لعدد أبيات القصيدة وتاريخ نظمها في قول عامر:

وليست إذا عددتها بطويلة يمل بها الراوي ولا بقصيرة
ولكنها ث ثم ه تمّ نظمها بسيواس في ذال لتاريخ هجرة[1]

ويتضح من هذا أن نظمها قد تم في سنة ٧٣١/ ١٣٣٠ ــ ١ العدد الذي يساوي قيمة حروف «ذال» وذلك يتناقض مع أمور كثيرة:

أولها: أن ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨/ ١٣٢٧ ــ ٨ أي قبل نظم القصيدة بثلاث سنين يذكرها وينسبها إلى عامر البصري[2].

وثانيها: ان ابن الفوطي المتوفى سنة ٧٢٣/ ١٣٢٣ ذكر أن عامراً كان من المؤمنين بعلي بن الفخر الأردستاني الذي ادعى أنه المسيح في سنة ٦٩٦/ ١٢٩٧[3]

---

(١) تائية عامر البصري، بتحقيق المغربي، ص ٧٧.

(٢) الرسائل والمسائل ١/ ٦٦ ويسميه ابن تيمية عامر البوصيري السيواسي وهو تصحيف واضح عن البصري.

(٣) مقدمة تائية عامر البصري تحقيق المغربي، ص ٧ عن تلخيص معجم الألقاب لابن الفوطي (= ١/ ١٧٨).

فلا بد أنه كان رجلاً راشداً. ثم يذكر عامر في قصيدته أنه ــ لما نظمها ــ لم يكن شيخاً وإنما كان في رأسه بياض خلفته الحوادث لا السنون[١]. فإذا كان تاريخ نظم القصيدة هو سنة ٧٣١/ ١٣٣٠ ــ ٣١ فإن ذلك يعني مضي ٣٥ سنة على ظهور الأردستاني وهو يتناقض مع روح الفتوة التي تنعكس من القصيدة ويلقي ظلاً من الشك على نظمها في ذلك الوقت. ثم ان نسخة قِينّا، ولدينا منها نسخة مصورة، تنص في هامش الورقة ١١ أ على أن ناسخها قابلها بأصلها في شعبان سنة ٧١٥، وهذا إن صح، ويبدو أنه لا محيص عنه، هو الفيصل الذي لا يحتمل الجدل في تخطئة هذا التاريخ المحدّد ونعني به سنة ٧٣١/ ١٣٣٠ ــ ٣١.

والاحتمال الوحيد يقوم في قراءة «ذال» على نحو جديد يتسق مع هذا التاريخ المحتمل وأقربه إلى الذهن والمنطق هو «ذاد» أي سنة ٧٠٥/ ١٣١٩ ــ ٦ وبذلك يستقيم أمر تصديقه للأردستاني سنة ٦٩٦، وأمر تعرض ابن الفوطي المتوفى سنة ٧٢٣/ ١٣٢٣ له ووصفه بكونه «من حكماء العصر»[٢] وان «له رسائل في الحكمة وغيرها»[٣]. يبقى أن يكون ما نص عليه ابن حجر (ت ٨٢٨/ ١٤٢٤ ــ ٥) من أنه «رأى له تصنيفاً ألفه في سنة ٧٣١/ ١٣٣٠ ــ ١)»[٤] موجها إلى عمل آخر أو إلى لبس أورثه هذا الذي أوقع الاضطراب في بقية المراجع التي أوردناها.

وتثور مشكلة أخرى تتصل بعدد أبيات القصيدة، فالمؤلّف يحدده بالأرقام التي تقابل «ث» و«ه» أي ٥٠٥ هي في طبعة المغربي ٥٠٦ وفي طبعة تامر ٤٨٩ وفي مخطوط المتحف البريطاني ٥٠٧ وينص ناسخ مخطوط قِينا على أنه «خمسمائة وخمسة وثلاثون بيتا في التوحيد»[٥] غير أن الأصابع تشهد أنها ٥٠٦ أبيات. وقد لاحظ المغربي ذلك في نسخته فرأى أن البيت رقم ٥٠٦ «أتم بعد نظمها»[٦]. ونظرة إلى نسخة المتحف البريطاني تقفنا على أن هناك معنى مقطوعاً ذكر أوله في

---

(١) تائية عامر، البيت ٤٨٥.

(٢ ــ ٣) تلخيص مجمع الألقاب ١/ ١٧٧.

(٤) الدرر الكامنة لابن حجر ٢/ ٢٣٤.

(٥) القصيدة العامرية ورقة أ ب.

(٦) وذلك أنه ظن أن عدد الأبيات ينبغي أن يكون ٥٠٥ المقابل العدد لمجموع ث و ه وسنرى أن القصيدة نقصت ولم تزد.

النسخة المطبوعة، وكذلك نسخة فينا[١]، وقطعت بقيته، وهو متضمن في البيتين:

فعقلك سلطان وأخباره القوى　　لأعضائه والنفس شبه مدينة

لذلك ما قال النبي «أنا مدينة العلم» فافهم ذا بحسن كياسة[٢].

وأما البيت الذي يكمل المعنى ضرورة فهو ما ورد في المخطوط البريطاني:

وان علياً بابها فاعرفنَّه　　وهذا كلام مفصح بالخلافة[٣]

وحذف بيت يتضمن اسم علي وانه الخليفة الشرعي يعلل هذا العمل من النساخ لأنه يتصل بالهوى. وبذلك يصبح عدد الأبيات ٥٠٧ وهو ما يمكن أن يوجه إليه الرقم الحقيقي الذي قصده عامر البصري لا من «ث» و«هـ» كما يتبادر إلى الذهن ولكن من «ثا» و«ها» اللذين يتم بهما وزن البيت وتستقيم القراءة، ووراء ذلك سبب آخر سيرد في موضعه.

وينبغي أن يُفرَغ من نقطة أخرى وهي أن القصيدة مقسمة إلى ثلاثة عشر قسما الأخير منها مستقل بنفسه حتى في اسم لأنه يبحث في أحوال الناظم نفسه ولا يعتبر من صلب القصيدة، كما أشار إلى ذلك عبد القادر المغربي[٤] وكما هو منصوص عليه في مخطوط المتحف البريطاني بجعله تحت عنوان لمعة من حياة الناظم. والحق أن القصيدة مقسمة إلى اثني عشر قسما أطلق على كل منهما في مخطوط فينا ومخطوط تامر عنوان «اشارة» وحددت في مطبوع المغربي ومخطوط المتحف البريطاني بعبارة «نور». ولا يغير هذا الاختلاف من الأمر شيئاً إلا أن القصيدة، فيما عدا مخطوط المتحف البريطاني، تسمى تائية أو القصيدة العامرية كما في مخطوط فينا، وأما في مخطوط المتحف البريطاني فتسمى بذات الأنوار اشارة إلى أقسامها.

وهكذا نخلص إلى أن تاريخ نظم قصيدة عامر كان سنة ٧٠٥/ ١٣٠٥ ــ ٦

---

(١) البيت رقم ١٣٧ ناقص وذلك في الورقة ٤ ب.

(٢) البيتان ١٣٦ و١٣٧.

(٣) مخطوط المتحف البريطاني هامش ورقة ٩٩ ب ــ ١٠٠ أ.

(٤) مقدمة تائية عامر ص ١٣.

وعدد أبياتها ٥٠٧ وعدد أنوارها وإشاراتها ١٢، وتلتقي كل هذه الأرقام في معنى واحد سيأتي في موضعه.

وختاما لهذه الأبيات نذكر أن تامراً وصف عامراً البصري بأنه كان اسماعيلياً[١] ولكنه لم يستطع التدليل على ذلك من بحثه لشخصيته، لأنه ذكر أنه لم يجد بين الإسماعيلية السوريين «من يعلم شيئا عن تاريخ حياته»[٢]. وإسماعيليته، ان صحت، تبدو من أبيات كثيرة تفصح عنها القصيدة ولكنها كلها مزيدة على القصيدة بعد حذف أخرى تدل على التصوف وخاصة ما يميل به إلى وحدة الوجود:

فمما حذف البيت رقم ٤٢

فكثرته مخفية تحت وحدة كما أنا فرد كثرتي تحت وحدتي

والبيت رقم ٦٧

محا ممكنات الوهم منه بواجب حوى كثرة توحيدها بالضرورة

والبيت ٧٢

فأخرجُ في حالين: حال تعيُّني وحال فنائي فيك بالأحدية

أما الأبيات المضافة فكثيرة كالقطعة المضافة بعد البيت ٩٨ في النور الرابع وهي أربعة أبيات تبدأ بها ص ١١١ من «أربع رسائل إسماعيلية» وغيرها كثير[٣].

بعد هذا كله نعود إلى عامر البصري وقصيدته لنذكر أنه كان رجلا علوياً بصريّاً على حد قوله: «ولي صار إرثاً ذو الفقار بحدّه»[٤] و«لأنّي من قوم هُمْ زبدة

(١ ــ ٢) أربع رسائل إسماعيلية، المقدمة، ص ٢٥.

(٣) وراجع كذلك البيت ٨ صفحة ١١١، والأربعة الأبيات الأخيرة من ص ١١٤ التي حلت محل الأبيات ١٥٠ ــ ١٥٢ التي تقصّى فيها الشاعر فكرة الصدور الأفلاطونية الفلسفية وهي ــ كما نعرف ــ تأتلف مع الإسماعيلية. وانظر أيضاً ص ١١٧ ففيها ٩ أبيات زائدة س ١٠ ــ ١٨. يضاف إلى هذا أن الشاعر أفرغ الرموز القرآنية في ٥٣ بيتاً في النور السابع فاتسعت هذه حتى صارت في نص عارف ٨٤ بيتاً (ص ١١٩ ــ ١٢٣) ويمكن إيجاد معنى هذه الزيادة في قصيدة واردة في رسائل إخوان الصفا ٢/ ١٩٣ ــ ٩٥. ولزيادة مراجعة الأبيات الناقصة لاحظ الأبيات ٤٣ و٥٥ و٦٧ و٧٢ و٨٣ و١١١ و١١٢ و١٥٠ و١٥٢، والواقع أن هذه المقارنة يمكن أن تكون دراسة مستقلة.

(٤) تائية عامر البيت ١٨٧.

الورى»[1] و«نحن لأهل الشرق والغرب قبلة»[2]. وذكر في قصيدته أنه كان يسكن الغوير وهـي قـرب السماوة وعلى الفرات[3]، وسافر في مغامرة إلى سيواس[4]، مركز الصوفية من أصحاب وحدة الوجـود حيث ألف ابن عربي الفتوحات المكية وتزوج بها أم صدر الدين القونوي[5]. وهنـاك حـاول عـامر أن يجتذب إلى زعامته المجتمع الصوفي، كما فعل حيدر الآملي، العلوي الآخر، الذي قصد إلى العراق مـن فارس ليقوم بالعمل نفسه على شكل معكوس، وبخاصة أن هذه المنطقة كانت مستعدة لتقبل هذه الأفكـار التي ظهرت فيها أيضاً سنة ٧٢٤/ ١٣٢٤ على شكل مهدية ادعاها تمر تاش بن النوين جوبان حين وليها لأبي سعيد[6]. وينبغي ألا ننسى أن النصيرية ثاروا سنة ٧١٧/ ١٣١٧ ــ ٨ في قراهم بسورية تحت راية مهديهم، كما سيأتي، مما يجعل الأمر هيناً والهدف واضحاً. ومهما يكن الأمر فإن لعامر علينا أن نعرض لعمله ونحلله ثم نردف ذلك بحقيقة حركته واحتمال اتصالها بموضوعنا.

وأول ما يذكر من أمر التائية العامرية أن عامراً ألفها في سيواس معارضةً لتائية ابن الفـارض التي «كرر معنى التوحيد فيها تكراراً مفرطاً»[7] بقصد أن «يوضح معنى ما ذكره ذلك الأخ العزيز زيادة إيضاح وإضافة ما فاته أو لم يذكره من العلم بالروح والنفس والمبدأ والمعاد»[8] وكـذلك «مـا يتعلـق بمعرفة الأدوار والأكوار»[9] وذلك اجابة لطلب الصوفية هناك[10]. وإشارات التائية أو أنوارهـا الاثنـا عشر تتصل بالمعاني الصوفية الجديدة التي دخلت التصوف عن طريق وحدة الوجود من

(١ ــ ٢) تائية عامر البيتان ٤٣٢، ٤٣٥.

(٣) راجع ياقوت ٥/ ٣١٦ واللفظة متضمنة في البيت رقم ٤٦٥ وفي «المشترك وضعاً المفترق صُقعاً» له أيضاً أن هذا الاسم يطلق على ثلاثة مواضع «موضع على الفرات بأرض الجزيرة.. وماء لكلب بين الشام والعراق في بادية السماوة.. وماء بين العقبة والقاع في طريق مكة..» (بتحقيق وستنفلد، ط: كوتنكن، ١٨٤٦م، ص ٣٢٦ ــ ٧).

(٤) راجع البيت ٤٦٥.

(٥) مقدمة المحقق المغربي، ص ١٠ ــ ١١.

(٦) مطلع السعدين ورقة ١٥ ب، الدرر الكامنة ١/ ١٥٨.

(٧) تائية عامر البصري ص ٢٠.

(٨ ــ ١٠) أيضاً ص ٢٠ ــ ٢١.

مصادرها الفلسفية والإسماعيلية، ومن هنا عرض البصري لموضوعات جديدة على التصوف من نحو «معرفة الروح المتولد من المسوّمات المتعلق بالمواد العنصرية المصور لها»[١] الذي رأى فيه أن بين الروح ومثالها عشقاً هو الذي يوحدها، ثم موضوع «معرفة النفس الناطقة التي هي الإنسان»[٢] و«الهيولى والفلك والعناصر ومنبع العقول والأفلاك»[٣]. ومن هذه الموضوعات الجديدة على التصوف تطرق عامر إلى «المبدأ والمعاد وإعادة الأشياء كما هي بأعيانها، وذكر القيامة الصغرى والكبرى»[٤] وكل هذه الموضوعات قادت الناظم إلى أن يخصص الفصول من السادس إلى الحادي عشر لهذه الموضوعات التي مرت ولغيرها كعلامات الظهور واقتراب الساعة وأوصاف المهدي الذي صوره تصويراً صوفياً بقوله:

ظهرت لنا في صورة عيسوية ... ومن بعده في صورة أحمدية
وقد آن تبدو لنا الآن ظاهراً ... بلا مرية في صورة آدمية[٥]

وتلك هي فكرة ابن عربي السابقة من أن عيسى عليه السلام كان خاتمة الدورة الأولى من الأنبياء وأن محمداً كان بداية الدورة الثانية التي تنتهي بالمهدي الجامع بين الطبيعتين بوصفه الإنسان الكامل. ولكن عامراً لم ينس أن يعرض للتصوف من حيث اتصاله بوحدة الوجود، فبدأ القصيدة كلها بقوله:

تجلّى لي المحبوب من كل وجهة ... فشاهدتُه في كل معنى وصورة
وخاطبني منّي بكشف سرائر ... تعالت عن الأغيار لطفاً وجلت
فقال: أتدري من أنا؟ قلت: أنت يا ... منادي، أنا. وكنت أنت حقيقتي
فقال: كذاك الأمر، لكنني إذا ... تعينت الأشياء [بي] كنتَ نسختي
فأوصلتُ ذاتي باتحادي بذاته ... بغير حلول بل بتخصيص نسبتي[٦]

---

(١) تائية عامر البصري ص ٢٠.
(٢) أيضاً ص ٣٦.
(٣) أيضاً ص ٣٧.
(٤) أيضاً ص ٤٤.
(٥) البيتان ٣٤١، ٣٤٣.
(٦) أيضاً: الأبيات ١ ــ ٥.

وتلك عبارة تشير في وضوح إلى فكرة وحدة الوجود التي صارت عند الصوفية بديلا عن الحلول والإتحاد معاً وحلاً لمشكلاتهما المادية والمعنوية. وهذه الفكرة، إلى هذا، تتصل بتصور العالم الكبير والعالم الصغير الذي قال به الإسماعيلية من قديم.

وإظهاراً للمثل الشيعية عند عامر البصري يكفي أن نشير إلى إشارته السابقة إلى كون علي باب العلم الذي أردفه بقول: «وهذا كلام مفصح بالخلافة»[1] وهو تعديل شيعي لبيت ابن الفارض:

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً   عليٌّ بعلم ناله بالوصية[2]

فكأن عامراً، وهو يعارض التائية ويغينها بالمعاني الجديدة، أراد بذلك أن تكون الخلافة الإلهية كلها لعلي بدل العلم وحده الذي نص عليه ابن الفارض. ويكمل هذا أن عامراً قد ضمن المثل الشيعية القاضية بأن علياً يسقي من حوض الكوثر فقال:

أنا الكوثر العذب الذي ماء علمه   يبل غليل الجهل من بشرية[3]

وخروج عامر بالماء إلى معنى العلم يدخل في باب التأويل ولكنه يشير إلى الأصل الشيعي للخبر على كل حال. ويضاف إلى هذا أن عامراً قال بما قال به الشيعة، وبخاصة النصيرية، من رد الشمس لعلي وذلك بعد ذكره سيفه ذا الفقار مباشرة[4] وصرح بالرفض بقوله:

لئن رفض الجمهور فرض حقوقها   فرفضني لذاك الرفض فرضي وسنتي[5]

وأما فرقة عامر البصري فقد يمكن تحديدها من البيت الذي ورد في النور السابع في «معاني رموز دقيقة في القرآن وتلويح خفي في بيان معانيها»: بقوله:

---

(١) ذات الأنوار، مخطوط المتحف البريطاني، هامش ورقة ١٠٠ أ.

(٢) ديوان ابن الفارض، مصر ١٢٨٠ ص ٤٥.

(٣) تائية عامر البصري البيت ١٥٨.

(٤) تائية عامر البصري، البيت ١٨٨.

(٥) أيضاً، البيت ١٨٨. والفكرة والخبر إسلاميان كما هو معروف.

ولِمْ كانت الأسباط من ولد فاطم   وأصحاب عيسى خمسة بعد سبعة[١]

فيبدو بذلك إثنا عشرياً يقرن أولاد فاطمة، لا الحجج، بالأسباط، وهو بذلك يعني الأئمة الاثني عشر مما يقطع بأنه لم يكن اسماعيلياً. وتتأيد إثنا عشريته من نظام قصيدته وتقسيمها، فلقد كانت القصيدة مكونة من اثني عشر نوراً أو إشارة وكان عدد أبياتها ٥٠٧ مجموع أرقامها ١٢، وكانت سنة نظمها ٧٠٥ وهي تدل الدلالة ذاتها. والملاحظة الدقيقة للقصيدة تظهر أن نهاية القصيدة كانت في النور الحادي عشر المتعلق بالقيامة الكبرى، ولكن الناظم لم يقف عليه وإنما أتمها بالنور الثاني عشر الذي بحث فيه «الآداب والأخلاق والتحريض على تحصيل الكمالات الإنسانية»[٢]. وكان هذا هو السبب في أنه سمى الفصل الثالث عشر باسم «اللمعة» لئلا يخل ذلك بالمعنى الذي بنى عليه القصيدة كلها.

الظاهر إنه كان نصيرياً وذلك لما بدا منه من تحليل للخمر كما يحلله النصيرية في كتبهم[٣] وقد عبر عامر عن ذلك بقوله:

ولا تـك جـداً للمـدام مداومـاً   فيصرع منـك العقـل أية صرعة
وخذ باعتدال من لطـائف ذوقها   وإن كنت ذا ذوق بذاتـك فامقت[٤]

ومما يرجح نصيريته، من الناحية الفنية، أن للشيخ محمد كلازو، النصيري، مثل تائيّة عامر البصري وطرق الموضوعات التي طرقها عامر، وله ــ في موضوع معنى الهبوط [من الجنة إلى الأرض] ــ قوله [وفيه تصحيفات ظاهرة]:

ذكرت زماناً كان لي قبل هبطتي   ففاضَتْ عبرتي وزادت حسرتي

---

(١) تائية عامر البصري البيت ٢٦٣.

(٢) أيضاً البيت ٦١.

(٣) انظر الباكورة السليمانية ص ٢ ــ ٣. ٣٧.

(٤) تائية عامر، البيتان ٣٧٢، ٣٧٣، والمحقق المغربي يختار «خدناً» بدل «جداً» ونحن نثبت «جداً» استناداً إلى قرب المعنى وتمشياً مع نسختي المتحف البريطاني وقينا. وينبغي أن نذكر هنا أن شيعياً قتل سنة ٧٨٦/ ١٣٨٤ في سوريا بتهمة النصيرية وكان من حجج المدعين عليه استحلاله الخمر، (انظر شذرات الذهب ٦/ ٢٩٤).

عــلى طيــب أيّــام تبــدّل عــزّها بذل ومــن بعد الأَمــان بخِيفــةِ
فكنّــا بدار العــزّ فــي أوَج العُــلا نسير مع الأملاك في كل روضةِ
ونُسقَى مــن الأنهــار مــاء مختماً وعسلاً مصفّى ثم لبنــاً بخمــرةِ
وتأتي السما والأرض طوعاً لأمرنا بــإذن إلــهٍ خــالــق للخليــفة
وحتى إلــهُ العرش ــ جل جــلاله يطيع لنــا عنــد الســؤال بدعوةِ

[الباكورة السليمانية لسليمان الأذني، ط: بيروت، دون تاريخ، ص، ٦].

وفي ختام هذا الفصل نذكر أن عامراً البصري كان صورة أخرى من الغلاة السابقين من دعــاة المهدية والبابية وكان يريد أن يجرب حظه كما فعل السابقون في هذه الفترة الحرجة التي ساد فيها الهرج وعم الاضطراب الديني والعقلي. وإذا كان ابن خلدون يذكر أن جماعة من مدعي المهدية جــاؤوا مــن كربلاء إلى المغرب لهذا الغرض[١]، فليس ببعيد أن يقصد بصري إلى سيواس القريبة ليتشبّه بهــم فــي المغامرة. وقد أشار عامر إلى عصره ووصفه بأنه «وقت فترة»[٢] مصداقاً لذلك وسعياً إلى هدفه الــذي عبر عنه بقول:

سيعرف من لم يعرف اليوم من أنا مقاميَ إن كان من أهل شيعتي[٣]

وأشار إلى ظهوره في صورة صوفي قابلة للتحول إلى قطبية أو مهدية بقوله:

فيخفى ظهوري في بطوني كما ترى بطوني ظهوراً عند تبديل خرقتي[٤]

ويبدو أن عامراً فشل في النهاية في دعوته ولقي من صوفية سيواس «ما لقي بنو فاطم من جهل أمية»[٥] وأدى به فشله إلى ذم الصوفية ورميهم بالجهل والذل

---

(١) المقدمة ص ٣٢٧.
(٢) تائية عامر البصري، البيت ٢٧٨.
(٣) أيضاً البيت ٤٥١.
(٤) أيضاً البيت ٢١٩.
(٥) أيضاً البيت ٣٠٩.

والتأخر، العوامل التي لم يستطع استغلالها فيهم![1]

---

(١) أيضاً البيتان ٣١٢، ٣١٣ وراجع الأبيات ٢٧٦ ــ ٣١٦، النور الثامن كله. من العجيب أن أهل سيواس لم يتغيروا خلال ستة قرون من الزمان، فلقد نفى إلى مدينتهم ولي الدين يكن، السياسي المصري المعروف (ت ١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م)، ومجموعة من المعارضين لسياسة الدولة العثمانية وقد كتب ولي الدين يعرض لذكرياته عنها فوصف أهلها بالبساطة الشديدة والسطحية حتى انهم، كراهية لعضو متنور في المحكمة الابتدائية عندهم، زعموا أنه قال: «ان الله تنكر ذات ليلة فدخل إحدى الكنائس. وأراد جبريل أن يدخل عليه في أمر عرض، فلما لم يجده على عرشه أكبر ذلك وانطلق يفتش عليه. فرأى الله مختبئاً وراء صنم من أصنام الكنيسة». يضاف إلى هذا أنه وصف علماءهم كوصف عامر البصري لهم ومن هنا ذكر ولي الدين يكن أن «علماء سيواس أهل دعوى ولجاج، رأيت فيهم رجالاً يزعمون أنهم قرأوا السعد، مكرراً وهم لا يعرفون من موضوعه شيئاً، وذهب رجل منهم إلى أنه يحرم على المسلم أن يدعو غير المسلم أخاه واحتج بآية: «إنما المؤمنون أخوة..» وأضاف أن «هؤلاء الرجال يحللون من الأمور ما يوافق أهواءهم ويحرمون منها ما يخالف أهواءهم، يسطون على الناس بسيوف من الإيمان الكاذب.. وكانوا يدعون المنفيين في بلادهم أعداء الدين والدولة وكانوا يذمون الشورى ويذمون من يدعو إليها، ولو أمكنهم غرة من الأحرار لاجتثوا أصولهم». ويختم هذه السطور الغاضبة فيهم بقوله «فإذا طهرت البلاد من شر هذه الفئة راجعتها السعادة».

وأطرف من هذا كله حادثة أوردها ولي الدين يكن تعكس مستوى السيواسيين العقلي قال: ورأيت من علمائهم رجلا اسمه راسخ أفندي، هو أحد معلمي مدارسهم. وكان ذلك يوم تلي فرمان الوزارة التي قلدها رشيد باشا والي سيواس، فوقف راسخ أفندي بين الجموع في بهرة الحلقة التي تلى فيها الفرمان وخطب الناس وما زين له الشيطان إلا أن يخطب بكلام العرب. فلما افتتح فاه بالبسملة إلا رفعت الأيدي وانطلقت الأفواه صارخة: آمين، آمين، آمين. فكان المشهد هكذا: راسخ أفندي: بسم الله الرحمن الرحيم، الجمع: آمين، آمين، آمين، راسخ أفندي: الحمد لله، الجميع، آمين، آمين، آمين، راسخ أفندي: الذي، الجمع: آمين آمين، آمين. راسخ أفندي: رفع، الجمع: آمين آمين آمين. راسخ أفندي: السماء على، الجمع: آمين آمين آمين. راسخ أفندي: على أرضنا، الجمع: آمين آمين آمين.

وكان من المستمعين رجل قريباً (قريب) من موضعي، استغرقته تأملاته وتعالاه اعجاب حتى سال لعابه على لحيته فجعل يهزها هزاً عنيفاً خشيت أن يقصفه، وقد كان ذا عنق رفيع جداً. (المعلوم والمجهول مذكرات لولي الدين يكن [بات]، مصر ١٩١١/ ١٣٢٩، ص ١٣٧ ــ ١٤١).

ومن أقوى الدلالات على هذه الحقيقة أن الأبيات الخمسة الأولى من تائية عامر البصري نسبت إلى إبراهيم الدسوقي، الصوفي المصري العلوي (ت ٦٧٦هـ/ ٢٧٧م). فبعد الأبيات الخمسة المذكورة اتصلت الأبيات الحادية والعشرون التالية، وبدأت هكذا:

فصرتُ فنــاءً في بقــاءٍ مؤبــدٍ لــذات بديمــومية ســرمدية
وغيّبني عني، فأصبحت ســائلاً لذاتي عن ذاتي لشغلي بغيبتي =

ومهما يكن الأمر فقد كانت حركة عامر البصري وقصيدته حلقة متينة فـــي سلســـلة الحركـــات الصوفية الشيعية في هذا البحث عبرت عن التلاحم التام بين المشربين في الفترة التي أعقبت فتح التتـــار لبغداد.

= وجاء في البيت الحادي عشر ما نسب إليه أنه قال:

أنا ذلك القطب المبـــارك أمره   فإن مـــدار الكل من حـــول ذروتي

وقال في البيت العشرين:

نعم، نشأتي في الحب من قبل آدمٍ   وسريً في الأكوان من قبل نشأتي

وتنتهي القصيدة بالبيت السادس والعشرين الذي يقول:

أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة   أنا العبد إبراهيم شـــيخ الطـــريقة

(انظر كتاب: على هامش حياة سيدي عبد السلام الأسمر (ت ٩٨١هـ/ ١٥٧٣م) لإسحاق إبراهيم محمد المليجي، ط: الإسكندرية ١٩٦٩م، ص ٣١١ ــ ١٢).

التشيع في الشام ومصر

١ ــ تمهيد تاريخي وعقلي:

لا تتم صورة العصر وما كان فيه من تيارات تؤثر في الصلات بين التصوف والتشيع دون أن نعرض للشام ومصر حيث قامت الدولة التي لم يستطع التتار قهرها، ومر بنا أنّها كانت تدعى بالدولة الإِسلامية. فبعد تاريخ طويل من التشيع في البلدين المذكورين سقطت الدولة الفاطمية في سنة ٥٦٧/ ١١٧١ لتعقبها دولة سنية اتخذت العقيدة المقابلة لعقيدة الدولة السابقة، سنَّة السياسة كما عهدناها، ليسهل عليها معرفة صديقها من عدوها. وقبل أن تلفظ الدولة الفاطمية أنفاسها بسنتين ألغى صلاح الدين الأيوبي، الذي أجهز عليها، التشيع بوصفه وجه الدولة الرسمي وأسقط المراسيم الشيعية الأخرى سنة ٥٦٥/ ١١٦٩[١].

وكان التشيع رسمياً في حلب[٢] حتى جاء نور الدين زنكي في سنة

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ٢٥٦.

(٢) من الشواهد على انتشار التشيع في بلاد الشام قبل هذه الفترة ما ذكره الشيخ عباس القمّي في «الكنى والألقاب، ١/ ١٩» من أن ابن البراج (عز الدين أبا القاسم عبد العزيز بن نحرير، ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م) كان هناك «عز المؤمنين وجد الأصحاب وفقيههم». ونقل عنه أنه لقب بالقاضي «لكونه قاضياً في طرابلس مدة عشرين أو ثلاثين سنة». ونقل عن الشيخ علي بن عبد العالي الكركي، الآتي، انه كان خليفة الشيخ الامام أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي بالبلاد الشامية» وأنه تلقى ثقافته الفقهية من السيد المرتضى والشيخ المفيد زعيمي التشيع لأيامهما، وأنه صنف مجموعة من كتب الفقه والأصول الشيعية سمى منها: المهذب والموجز، والكامل، والجواهر وعماد المحتاج.

٥٤١/ ١١٤٧ فاتخذ المذهب الحنفي وقدم «المشايخ والصوفية» واحترامهم[١]. وقد حاول الشيعة هناك أن يساوموا صلاح الدين حين غزاهم سنة ٥٧٢/ ١١٧٦ على إعادة التشيع ولكنهم فشلوا في ذلك فحاولوا اغتياله باستخدام فداوية الإسماعيلية، وكانت النتيجة فشلاً آخر[٢] اضطرهم إما إلى التقية، حفاظاً على حياتهم وعقيدتهم وإما إلى الهجرة إلى مواضع أخرى يستطيعون فيها ممارسة عقيدتهم في حرية.

على أن تغيير المذهب بأمر الدولة لم يؤد إلى تغيير عقائد الناس وبخاصة العامة منهم مباشرة وإنما بقي التشيع طابع الرعية. وقد ذكر ابن جبير (٥٤٠ ــ ٦١٤/ ١١٤٥ ــ ١٢١٧) في رحلته أن الشيعة في الشام كانوا أكثر عدداً من أهل السنة[٣] وانهم كادوا يقتلون ياقوت الحموي (٦٢٦/ ١٢٢٨) لتعرضه لعلي بن أبي طالب أثناء مناظرته لشيعي عراقي، وكان ذلك سنة ٦١٣/ ١٢١٦ ــ ٧[٤]. وذكر ياقوت نفسه أن حمص كانت مليئة بالنصيرية الذين وصفهم بأن «أصلهم الامامية الذين يسبون السلف»[٥].

وبعد تسلم المماليك لأزمّة الحكم في سورية من الأيوبيين سنة ٦٤٨/ ١٢٥٠[٤] وهجوم التتار على بغداد وسقوط الدولة العباسية واتهام الشيعة بممالأتهم ثم وقف زحفهم على يد المماليك بقيادة الأمير قُطُز وأخيراً إقامة الخلافة العباسية الاسمية في سنة ٦٦٩/ ١٢٦١[٧]، صارت دولة المماليك وارثة العباسيين وخصم التتار الذين طبقوا في الشام ما طبقوه في بغداد من تشجيع المسيحيين وتقديم الشيعة والصوفية. ومن هنا كان جلاء التتار عن دمشق مقترناً بقتل شيعي قيل انه: «كان مصانعاً للتتار على أموال الناس[٨]» ونفي قاض من أصحاب وحدة الوجود إلى

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ٢٧٨، وقتل نور الدين زنكي في المعركة سنة ٥٦٩/ ١١٧٤.

(٢) أيضاً ١٢/ ٢٧٩.

(٣) رحلة ابن جبير، ليدن ١٨٥١، ص ٢٨٢.

(٤) وفيات الأعيان مصر ١٢٨٠، ٢/ ٢١٠.

(٥) معجم البلدان ٣/ ٣٤٢.

(٦) البداية والنهاية ١٣/ ١٨٠، العبر ٥/ ٢٧١.

(٧) أيضاً البداية والنهاية ١٣/ ٢٣١.

(٨) أيضاً ١٣/ ٢٢١.

مصر لأنه يتشيّع، اتباعاً لما يقضي به مذهب ابن عربي، وولي لهم القضاء[١].

لقد كان التشيع في الشام ومصر منقطعاً في وسط عدائي ولم تكن له قيادة منظمة أو دولة تحميه ولا دويلة تحافظ على أرواح معتنقيه، كالحلة في العراق مثلاً، فكان ان اضطر الشيعة السوريون إلى التدين بالغلو والاسراف في الحفيظة. من هنا وجدنا أنواعاً من الغلو تعيش في الشام لم يكن لها مثيل في العراق، كالنصيرية في حمص[٢] وفي جبالهم[٣]، وكان الإسماعيليون يملؤون حلب ونواحيها من نحو سرمين[٤] والفوعة[٥] وينغصّون على الصوفية والفقهاء حياتهم[٦]. أما في دمشق وغيرها فقد عاش شيعة معتدلون كسبوا احترام الناس ومودتهم كالشيخ محمد بن أبي بكر الهمداني السكاكيني (ت ٧٢١/ ١٣٢١)[٧] والزين جعفر بن أبي المغيث البعلبكي (ت ٧٣٦/ ١٣٣٦)[٨]. وأدى الضغط بالشيعة الإمامية، على العموم، إلى الاعتزال في قرى جبلية وشيدوا ابتداء من القرن الثامن/ الرابع عشر، قرى في جبل عاملة[٩] كجبع وميس لم يرد ذكرها في معجم البلدان لياقوت وذلك بالإضافة إلى توطنهم قرى قديمة أخرى كالكرك[١٠]. وكانت هذه القرى كلها تقع في مناطق محصنة جرت فيها وقائع حربية حامية بين صلاح الدين والصليبيين[١١]. وصارت هذه البيئة الجديدة ملاذاً للتشيع ومأمناً انصرفوا فيها إلى الدراسة والتصنيف في انتظار انجلاء الأحوال. وقدر لفقهاء من هذه القرى أن يشاركوا في أهم حدث شيعي

---

(١) هو أبو الفضل يحيى بن محمد القرشي الأموي بن الزكي، راجع البداية والنهاية ١٣/ ٣٥٧ وانظر شذرات الذهب ٥/ ٣٢٧ ــ ٨.

(٢) معجم البلدان ٣/ ٣٤١.

(٣) البداية والنهاية ١٣/ ٢٢١.

(٤) معجم البلدان ٥/ ٧٥.

(٥) تاريخ أبي الفداء ٤/ ١٢١، معجم البلدان ٦/ ٤٠٥.

(٦) أيضاً ٤/ ١٢١ ــ ٢٢.

(٧) شذرات الذهب ٦/ ٥٥. وقد وصفه ابن تيمية بقوله: «هو ممن يتسنن به الشيعي ويتشيع به السني» (الدور الكامنة ٣/ ٣٦٢، البدر الطالع للشوكاني، مصر ١٣٤٨، ٢/ ١٥١).

(٨) شذرات الذهب ٦/ ١١٣.

(٩) راجع دائرة معارف البستاني ٦/ ٣٨٦، ١٠/ ٦٥.

(١٠) راجع روضات الجنات ٣/ ٥٧، ٥٨ وانظر الكرك في ياقوت ٧/ ٢٣٩.

(١١) راجع دائرة معارف البستاني ١٠/ ٦٥.

تاريخي هو قيام الدولة الصفوية الذي سنتحدث عنه فيما بعد.

أما المجتمع المملوكي عموماً فقد سادته حرية دينية وعقلية كانت طابع القرنين السابع والثامن وذلك لزوال الدولة العباسية التي كانت تحكم العالم الإسلامي السني بالحق الإلهي ولانشغال الحكومة برد هجمات التتار ولميل الأمراء عموماً إلى التصوف الذي يقوم في حد ذاته مثلاً على التسامح في العقيدة والتساهل في الواجبات الدينية. ومهما يكن الأمر فقد كان مطلع القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) حيناً من الدهر اجتمعت في العالم الإسلامي أثناءه حركات عديدة متعارضة: كان التشيع قد لبس ثوب الاعتدال ابتداء من ميثم البحراني واستمر كذلك حتى بلغ أوجه على يد ابن المطهر الحلي، وكان التصوف بما فيه من فكرة وحدة الوجود التي أخذ بها المجتمع الإسلامي واعتبرها ثورة عقلية اجتمعت فيها الفلسفة والتصوف معاً، له قوة وصولة، وكان إلى ذلك ابن تيمية وحركته التي تدعو إلى تطهير الإسلام مما جد فيه على أيدي الفقهاء والمتكلمين من أتباع المذاهب السنية وغيرها. وكان إلى هذا كله رجال من أحرار الفكر جعلوا يناقشون مسائل الإسلام في هذا الجو الذي غفلت فيه الدولة أو تغافلت عن تناول الأمر بالحزم إلا إذا تجاوز المفكرون الحد في تعرضهم للنبوة ومبادئ الإسلام الأخرى، فهناك سيف الشرع وهناك القتل كما حدث كثيراً[1].

٢ ــ التواصل بين التشيع والتصوف:

أما ما يتصل بالصلة بين التصوف والتشيع في سورية ومصر فإن ظهور ابن

---

(١) راجع في ضحايا الزندقة والردة والقول بالاتحاد، البداية والنهاية ١٤/ ١٨ (حوادث سنة ٧٠١/ ١٣٠١ ــ ٢)، ص ٦٦، (حوادث سنة ٧١٢/ ١٣١٢ ــ ١٣)، ص ٩٦ (حوادث سنة ٧٢٠/ ١٣٢٠)، ص ١١٥ (حوادث سنة ٧٢٤/ ١٣٢٤)، ص ١٢٢ (حوادث سنة ٧٢٦/ ١٣٢٦)، ص ١٤٤ حوادث سنة ٧٢٩/ ١٣٢٨ ــ ٢٩ (وراجع محاكمة الباجربقي ت ٧٢٤/ ١٣٢٣) ١٤/ ١١٥الذي وصف بأنه «كان من القلندرية المبتدعة في حلق اللحية، وكان يتحدث عما يكون بطريق الكشف..» [المقدمة لابن خلدون، ص ٣٤٢]. وانظر أيضاً شذرات الذهب ٦/ ٣ (سنة ٧٠١/ ١٣٠١ ــ ٢). ص ٣٥ (سنة ٧١٥/ ١٣١٥ ــ ١٦)، ص ٧٤ ــ ٧٥ (سنة ٧٢٦/ ١٣٢٦).

تيمية بمظهر الخصم العنيف للمتصوفة والفقهاء أدى إلى أن تتقارب هاتان الطائفتان من ناحية وإلـــى أن يسوغ التشيع والتصوف في أعين كل منهما من ناحية أخرى، ومن هنا رأينا إلى جانب تحامل ابن تيمية على ابن المطهر الحلي في مواضع عديدة[١] وسبِّه[٢] ان سمعنا رجلاً ممن لقي ابن تيميـــة مـــن فقهـــاء الحنابلة يقول في وصف نفسه: «أشعري حنبلي رافضي»[٣] وكان يقول في أبي بكر وعلي بقول شـــاعر مجهول:

كم بين من شُكَّ في خلافتـــه   وبيـــن من قيـــل: إنـــه اللهُ[٤]

ووصف القاضي جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١/ ١٣١١ ــ ١٢) بـــأن «فيـــه شائبة تشيع»[٥].

وإذا استحضرنا في الذهن الصلة التي انعقدت بين التشيع وبين حاملي فكرة وحدة الوجود التـــي نادى بها ابن عربي، فإن ذلك نفسه يدعو إلى الاستعداد الكامل لأصحاب هذه الفكرة من الصـــوفية إلـــى تقبل التشيع أو التأثر به أو التقارب بينهم وبين الشيعة إذا ساعدت الظروف على ذلك. ولعله لـــيس مـــن الغريب أن يعيش الشيعة والمتصوفة جنباً إلى جنب بينما يُنفى ابن تيمية، خصمهم، إلى الإسكندرية مركز أصحاب ابن عربي القوي على أمل أن يغتاله أحد المتعصبين من سكانها[٦].

وبعد وفاة ابن تيمية بدأت الحكومة تقرّب المتفلسفين وتحميهم[٧] حتى لقد بلغ الأمر بأصحاب ابن الفارض من المتنفذين في الحكومة أن عزّروا معارضيهم

(١ ــ ٢) راجع الدرر الكامنة ٢/ ٧١.

(٣) هو نجم الدين الصرصري الحنبلي (ت ٧١٦/ ١٢١٦ ــ ١٧). وصرصر قرية قرب بغداد (معجم البلدان ٥/ ٣٥٠) ويسميه ابن حجر بالطوفي نسبة إلى قرية ببغداد ليس لها ذكر في ياقوت انظر الدرر الكامنة ٢/ ١٥٤ ــ ٥.

(٤) شذرات الذهب ٦/ ٣٩، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ٥/ ٩. وقد ذكر الأخير هنا «أن بكرياً وشيعياً تجادلاً واحتكما إلى بعض أهل الذمة ممن لا هوى له مع أحد الرجلين في التفضيل فأنشدهما» [البيت].

(٥) أيضاً ٦/ ٢٦، الدرر الكامنة ٢/ ٣٩٦، وقد وصف بأنه «كان عنده تشيع بلا رفض».

(٦) البداية والنهاية ١٤/ ٤٩.

(٧) راجع في ذلك ترجمة محمد الطبي (ت ٧٤٣/ ١٣٤٢ ــ ٣) الذي كان معارضاً عنيفاً للفلاسفة (شذرات الذهب ٦/ ١٣٧).

علانية[١]، وكان في استطاعة غيرهم أن يهملوا أحكام الإعدام التي يصدروها الفقهاء عليهم «لميل السلطان»[٢]، الأمر الذي صحبه ظهور حركات أخرى من الزندقة وادعاء الاتحاد بالله[٣]. يضاف إلى هذا أن هذه الحكومة شجعت الغلاة من الشيعة على أن يجهروا بعقائدهم فكان أن قتل منهم حسن بن الشيخ محمد السكاكيني وإبراهيم بن يوسف المقصاني في سنة ٧٤٤/ ١٣٤٣ ــ ٤[٤] وعلي بن أبي الفضل في سنة ٧٥٥/ ١٣٥٤[٦] ومحمود بن إبراهيم الشيرازي في سنة ٧٦٦/ ١٣٦٤ ــ ٥[٥]. والغريب أن هذين الأخيرين لم يكونا سوريين وإنما قصدا الجامع الأموي من الحلة ليسبا الخلفاء في مواجهة المصلين[٧].

في هذه الظروف الغريبة أحس المثقفون من مختلف الآراء والمذاهب في دمشق بأن خطراً داهماً يتهددهم فكونوا شبه جمعية سياسية انصهرت فيها الخلافات بين أعضائها حتى اختلط الصوفي بالشيعي[٨] وجعلت تحاول الحد من ظلم الحكام

---

(١) راجع في ذلك ترجمة سراج الدين الهندي (عمر بن إسحق، ٧٠٤ ــ ٧٧٣/ ١٣٠٤ ــ ١٣٧٢) الذي كان نائباً للمماليك في مصر وقد عزر ابن جمعة (ت ٧٧٦/ ١٣٧٤ ــ ٥) لمعارضته قصائد ابن الفارض (شذرات الذهب ٦/ ٢٢٨).

(٢) راجع ترجمة ابن اللبان الشافعي (ت ٧٣٧/ ١٣٣٦ ــ ٧) في البداية والنهاية (١٤/ ١٧٧): وترجمة محمد التوزري (ت ٨٠٠/ ١٣٩٧ ــ ٨). في شذرات الذهب ٦/ ٣٠٣، وعن المتعصبين لابن عربي راجع ترجمة ابن الصاحب (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤) في شذرات الذهب ٦/ ١٠، ولتاريخ اسبق راجع الدرر الكامنة ٣/ ٢٦ وانظر مناقب ابن عربي ص ٢٥/ ٤٢.

(٣) راجع قتل عثمان الدكاكي في سنة ٧٤١/ ١٣٤٠ ــ ١ (البداية والنهاية ١٤/ ١٨٩ ــ ٩٠) وراجع إحراق عبد الله الحموي ومحاكمة ابن اللبان الشافعي سنة ٧٣٧/ ١٣٣٦ ــ ٧ في شذرات الذهب ٦/ ١٣٦ وراجع حوادث سنة ٧٥٦/ ١٣٥٥ في البداية والنهاية ١٤/ ٢٥٣.

(٤) البداية والنهاية ١٤/ ٢١١، الدرر الكامنة ٢/ ٣٤، شذرات الذهب ٥/ ٣٢٧ ــ ٨.

(٥) البداية والنهاية ١٤/ ٢٥٠، الدرر الكامنة ٣/ ٩٢ وقد لقبه ابن حجر بالحلبي ويبدو أن الصحيح ما ذكره ابن كثير.

(٦) البداية والنهاية ١٤/ ٣١٠، الدرر الكامنة لابن حجر، ٤/ ٣٢٩، وقد ذكر ابن حجر بن علي الشيرازي أنه «كان منقطعاً في مدرسة ابن عمر ثم قتل على الرفض بدمشق سنة ٧٦٦».

(٧) راجع الهامشين السابقين.

(٨) نسب جمال الدين محمد النيسابوري الصوفي (ت ٧٧٦/ ١٣٧٤ ــ ٥) إلى التشيع (راجع شذرات الذهب ٦/ ٢٤٢، الدرر الكامنة ٢/ ٢٨٨)، وكذلك شرف الدين علي بن عبد القادر المراعي (ت ٧٨٨/ ١٣٨٦) الذي عزر واستتيب (شذرات الذهب ٦/ ٣٠٣).

وعسفهم وابتزاز الأموال منهم بالضرائب وغيرها، ومن هنا جأر ابن خلدون بالشكوى من هذه الكتلة الفذة وجعل يضرب الأمثال بالأمويين على أن للحكومة الحق في استحصال الأموال بالعسف[1]. وكان من ثمرات هذه الحركة الجديدة أن كادت الثور تندلع في دمشق سنة ٧٨٧/ ١٣٨٥ وذلك بعد انقلابات وثورات وقعت في مصر والشام أدت إلى حكم فريق جديد من المماليك الشراكسة كان أولهم برقوق الذي أعلن نفسه سلطاناً في سنة ٧٨٤/ ١٣٨٣ وتلقب بالظاهر[3] وكان يحكم مصر منذ سنة ٧٧٩/ ١٣٧٧ ــ ٨[4]. وأدت هذه الحركة إلى القبض على نائب دمشق بيدمر الخوارزمي الذي لم يسمع عنه خبر بعد ذلك[5]. وتتجلى أهمية هذه الظاهرة في أن رجلاً من كبار الشيعة في تاريخهم كله هو الشيخ محمد بن مكي الجزيني العاملي ذهب ضحية الفقهاء سنة ٧٨٦/ ١٣٨٤[6] الذين بلغ من تحالفهم مع الحكومة وخدمتهم لمصالحها أنهم «كانوا يدفعون البدل على الولايات حتى وظيفة القضاء والأمور

(١ ــ ٢) العبر ٤٧٧ ــ ٨.

ذكرنا معارضة ابن خلدون لتكتل المثقفين الشاميين ــ على مختلف نزعاتهم ومذاهبهم ــ للحد من الجور والعسف وابتزاز الأموال وتحسينه للسلطة الاستمرار في هذه السياسة اقتداء بالأمويين الذين فعلوا ذلك من قبل باعتبارهم من السلف الصالح، ولا ريب. ولم يكن ابن خلدون ليفتي بذلك حباً في الأمويين ولا في المماليك لأنه أعلم من أن يعلّم أن في ذلك تناقضاً صارخاً مع القيم الإنسانية وإنما غلبت على ابن خلدون غربته عن المكان وانتهازيته، والأهم من ذلك تعيينه قاضياً لقضاة المالكية وتلقيبه ولي الدين... وكان ذلك في ١٩ جمادى الثانية سنة ٧٨٦ وبعد انقضاء أربعين يوماً على قتل محمد بن مكي الآتي، بالشام.

(انظر ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مصر ١٣٧٠/ ١٩٥١، ص ٢٥٤، وكذا الهامش ٣، من الموضع نفسه، نقلاً عن كتاب المقريزي: السلوك، نسخة فاتح باسطنبول، ورقة ١٢٠ ب. أما يوم قتل محمد بن مكي فانظره في أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني، النجف ١٣٨٥/ ١٩٦٥، ١/ ١٨٢).

(٣) العبر ٥/ ٤٧٧، الضوء اللامع للسخاوي ٣/ ١٠. ١١.

(٤) الدرر الكامنة ١/ ٥١٣ ــ ٤، وقد توفي سنة ٨٠١/ ١٣٩٩.

(٥) أيضاً ١/ ٥١٣ ــ ١٤.

(٦) الضوء اللامع ٢/ ١٢، وقد روى ابن بطوطة في سنة ٧٣٠/ ١٣٢٩ ــ ٣٠ كيف حكم قضاة اللاذقية على ابن المؤيد الشاعر الهجاء بالموت تنفيذاً لرغبة الحاكم المملوكي بتلفيق تهمة الزندقة هذه وكيف أوشك حاكم آخر على إعدام القضاة لتنفيذهم رغبة الأمير، راجع ابن بطوطة ١/ ٤٧.

الدينية»[1] من أيام الظاهر، فصار القضاة منهم أدوات في يد الحكومة ينفذون لها ما تريد وسنرى أن قتل محمد بن مكي كان سياسياً لا علاقة له بالكفر والزندقة ولا غيرها وإن دراسته تدخل في صلب موضوع هذا الكتاب.

٣ ــ محمد بن مكي الجزّيني العاملي (الشهيد الأول) ق ٧٨٦/ ١٣٨٤[2]

كان محمد بن مكي، ويلقبه الشيعة بالشهيد الأول، من سكان جزِّين وهي من قرى جبل عاملة[3] المنطقة التي خَرّجت خُمْسَ مجموع فقهاء الشيعة كلهم[4]، وكانت من المناطق التي سكنها الشيعة بعيداً عن أخطار الجهر بعقيدتهم في المجتمع السني الشامي. ودرس الشهيد في ذلك المجتمع الموزع الثقافة على كثير من الأساتذة من شتى الفرق والنحل[5] منهم قطب الدين الشيرازي[6] حتى قيل: إنه درس على ألف من الفقهاء[7]. وذكر أنه دخل العراق ليدرس علي ابن المطهر (ت ٦٢٦/ ١٣٢٦) لكنه لم يمكث في الحلة إلا يومين سافر بعدها إلى المدن الشيعية الأخرى، فلما عاد وجده قد مات[8] وذلك أمر مشكوك فيه لأنه يجعل من ابن مكي عند قتله معمراً في الثمانين من عمره على الأقل، وتلك ظاهرة تستلفت النظر ولم يذكرها أحد. وذكر عن الشهيد الأول أيضاً أنه تلقى عن فخر الدين محمد بن

---

(١) يروي ريو في ذيل فهرس المخطوطات الفارسية، في المتحف البريطاني بلندن أن الشهيد الأول أعدم سنة ٧٨٢/ ١٣٨٠ ــ ٨١، استناداً إلى أن بيدمر أعفي من الحكم في تلك السنة. والواقع أنه أعيد إليه وكان حاكم دمشق إلى سنة ٧٨٧/ ١٣٨٥ وشارك سكانها في الثورة وحينئذ أعفي من منصبه (راجع ابن خلدون ٥/ ٤٧٨ ــ ٧٩) وراجع كذلك لحظ الألحاظ لمحمد بن فهد المكي (ت ٧٨١/ ١٤٦٧)، دمشق ١٣٤٧هـ، ص ١٦٨ وشذرات الذهب ٦/ ٢٩٤ وفيها تحديد قتل محمد بن مكي في سنة ٧٨٦/ ١٣٨٤.

(٢) اسمه الكامل شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مكي الجزيني العاملي.

(٣) روضات الجنات ص ٦١٧.

(٤) أمل الآمل، طهران ١٣٠٢، ص ٤.

(٥) روضات الجنات، ص ٦١٧.

(٦) محبوب الألباب ص ٢٩٥ ــ ٦.

(٧ ــ ٨) قصص العلماء ص ٢٤١.

المطهر وغيره من فقهاء الشيعة[١] وأنه صار بعد موت أستاذه «أفقه جميع الآفاق»[٢].

ومهما يكن من أمر فقد كان الشهيد الأول يتظاهر في الشام بأنه شافعي[٣] وكانت ثقافته من السعة بحيث كان يدرّس في حلقة الدرس بدمشق وصار «مرجعاً للمذاهب الخمسة»[٤] وأن ذلك أدى إلى ثوران حسد زملائه الفقهاء[٥]. ويبدو أن الشهيد الأول كان من تنوع الثقافة بحيث اشتملت الموضوعات التي درسها حتى على السحر[٦] الذي ذكر لمناسبة ابطاله سحر مدعي النبوة في جبل عاملة[٧]. ولا بد أنه كان، وحاله هذه، عارفاً بالتصوف وممارساً له بوصفه أعم كل حقول المعرفة انتشاراً في القرن الثامن في الشرق كله. وسعياً وراء الآثار الصوفية عند محمد بن مكي نستطيع أن نجمع مادة تدخل في موضوع هذه الرسالة. من ذلك أنه نسبت إليه أبيات صوفية هاجم فيها ظاهرياً المتصوفة من أصحاب المسابح والخرق والعكازات والزهد الظاهري وتلك ظاهرة يمكن وصلها بالاتجاه الذي بدأه ميثم البحراني وابن المطهر الحلي ثم طوره الآملي على الصورة التي عرضناها. (وانظر مثلاً روضات الجنات ص ٦٢١).

قال محمد بن مكي:

الفقر ســـر وعنك النفس تحجبه   فارفعْ حجـــابك تجــلُ ظلمة التلف

---

(١) قصص العلماء ص ٢٤١، أمل الآمل، طهران ١٣٠٢ ص ٣٠، روضات الجنات ص ٦١٧.

(٢) روضات الجنات ص ٦١٧.

(٣) ذكر ذلك في محاكمته، انظر بحار الأنوار ٢٥/ ٣٨، ولعلّ البراج، الماصي، كان يفعل ذلك في قبل.

(٤ ــ ٥) مجالس المؤمنين ص ٢٤١. لم تذكر المصادر الشيعية هذا الخبر غير أن حادثاً مماثلاً وقع فيما بعد ذكره الغزي (ت ١٠٦٢/ ١٦٦٥) في سيرة محمد بن سيف الدمشقي من أنه قتل في دمشق سنة ٩٤٢/ ١٥٣٥ ــ ٦ بتهمة الرفض مع زميل له يقال له حسن البعلي البقسماط، وكان محمد قاصياً ناب عن اثنين من قضاة القضاء هناك (الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة ٢/ ٣٥).

(٦ ــ ٧) روضات الجنات ص ٦١٧. ومما يستلفت النظر أن ابن فهد المكي ذكر عن الشهيد الأول أنه كان مقيماً بحويرة ولعلها حويزة قاعدة البطائح التي كانت مشهورة بالسحر كما سنرى في بحثنا للمشعشعين (انظر لحظ الألحاظ ص ١٦٨).

وفارق الجنس وأقر النفس في نفس   وغب عن الحِسِّ واجلب جمعة الأسفا[١]

وذكر عنه الحاج معصوم على أنه ــ في كتابه دروس الشريعة الذي صنفه لولديه ــ قسم المتعلمين إلى فقهاء وصوفية ووصف الصوفية بأنه «المشتغلون بالعبادة المعرضون عن الدنيا»[٢] ورسم للصوفية الذين عناهم، آداباً ورسوماً حددها بأن «الأقرب اشتراط الفقر والعدالة فيهم لتحقق المعاني المقتضية للفضيلة وأولى منه اشتراط ألا يخرجوا عن الشيعة الحقة»[٣]. وذكر عن محمد بن مكي أيضاً ما يفيد الأخذ بالتصوف والنصح به والحض عليه على ألا يؤدي ذلك إلى ترك الفرقة إلى شيخ الطريقة فقرر أنه «لا يشترط سكنى الرباط ولا لبس الخرقة من شيخ معين ولا زي مخصوص»[٤]. وروى الحر العاملي له أبياتاً صوفية رقيقة جداً تلحقه بالحلاج الذي لقي مصير ابن مكي ذاته، منها:

الأولياء تمتعوا بك في الدجى   بتهجُّدٍ وتخشّع وحنين
فطردتَني من قرع بابك دونهم   أترى لعظم جرائم سبقوني؟
أوَجدتم لم يذنبوا فرحمتهم   أم أذنبوا فعفوت عنهم دوني[٥]؟!

ولا شك أن هذا كله لا يحدد صورة معينة للتصوف الذي قصد إليه الشهيد الأول ولكنه يشير إلى الأثر الصوفي فيه بوصفه فقيهاً شيعياً من وزن ابن بابويه والمفيد والسيد المرتضى[٦].

هذا ما يتصل بصوفيات الشهيد، وأما في مجال التشيع فيمكن أن نضع أيدينا على أمور أخرى منعكسة من تأثير التصوف في تشكيل آراء الشهيد الاجتهادية. لقد رُوي عنه أنه قال لأول مرة ــ بعد الذي مر بنا في الحلة وغيرها ــ بنيابة المهدي التي لا تعقد الجمعة في الغيبة إلا بالقائم بها شخصياً وجعل النيابة خاصة وعادية. ولم

---

(١) روضات الجنات ص ٦٢١.
(٢ ــ ٤) طرائق الحقائق ١/ ١١٨.
(٥) أمل الآمل، طهران ١٣٠٢، ص ٣٠، روضات الجنات ص ٦٢١.
(٦) روضات الجنات ص ٦١٧.

يسمحْ ابن مكي للفقيه العادي أن يباشر الإمامة، مع إمكان الاجتماع بالمهدي في الغيبة(١) وفوض نائب المهدي، وكان يعني به نفسه، في جباية الخمس والزكاة(٢) وبذلك صار الشهيد رئيساً حقيقياً يقوم فيهم مقام المهدي نفسه ويمهد الأمور له استعداداً لظهوره. ويفهم من المعلومات المتوفرة أن الشهيد الأول في مباشرته لهذا الأمر وجد من الضروري أن يشرع فيه في المدن المجاورة لمنطقته الجبلية فشرع في العمل هناك بعيداً عن أعين السلطان في دمشق(٣) وعين له نواباً عن المناطق طرابلس وغيرها(٤). غير أن أموراً حدثت أدت إلى أن يخونه أعوانه، فوشى به أولاً رجل اسمه تقي الدين الجبلي ثم كتب آخر اسمه يوسف بن يحيى محضراً بما ألقاه إليه الشهيد ونقل المسألة إلى القضاء(٥) في صيدا وبيروت أولاً ثم دمشق أخيراً(٦). وكان ذلك المحضر معززاً بتواقيع سبعين من أتباعه، قيل أنهم ارتدوا، وتواقيع ألف من أهل السنة من سكان السواحل، وكانت النتيجة أن سجن سنة، وهي المدة المعتادة لاستتابة المرتدين والزنادقة على مذهب الشافعي(٧).

وفي المحاكمة التي أعقبت هذه المدة ظهر تحالف غريب على إيراد الشهيد الأول موارد الهلكة على صورة غير طبيعية تذكر بقصة الحلاج وبالظروف التي كان القضاة يعينون ويوجهون فيها خلال هذه الفترة. فلقد قيل: إن القاضي الشافعي نهى المالكي، الذي يقضي مذهبه بالإعدام دون قبول التوبة، عن الحكم عليه بالموت(٨). غير أن رأي المالكي بإعدامه غلب لكثرة المتعصبين عليه(٩) فحكم عليه

(١ ــ ٢) راجع الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني: زين الدين العاملي (ق ٩٦٥/ ١٥٥٧ ــ ٨)، مصر ١٣٧٨/ ١٩٥٨ ــ ٩، ١/ ١٣١ والكتاب بتقديم وتحقيق الأستاذ الفاضل الشيخ عبد الله السبيتي وقد تحدث عن سيرة الشهيد الأول بما فيه الكفاية، والحق اننا في دراستنا هذه سبقنا الطبع والتحقيق ورجعنا إلى مخطوط للروضة البهية في بريطانيا بمكتبة جامعة كمبردج تحت رقم (Or 436) ولم نقف على هذا المطبوع إلاّ بعد عودتنا سنة ١٩٦١.

(٣) يفهم ذلك من بحار الأنوار ٢٥/ ٣٨. لؤلؤة البحرين ص ٩٥، قصص العلماء ص ٢٤٣.

(٤) انظر شذرات الذهب ٦/ ٢٨٤.

(٥ ــ ٦) راجع لؤلؤة البحرين ص ٩٧، بحار الأنوار ٢٥/ ٣٨، قصص العلماء ٢٤٣، روضات الجنات ص ٦٢٠.

(٧) بحار الأنوار ٢٥/ ٣٨، روضات الجنات ص ٦٢٠.

(٨ ــ ٩) أمل الآمل ص ٣٠. تذكرة المصادر التي عرضت لابن مكي أن القاضي ابن الشحنة هو الذي كان السبب في إيراده موارد الهلكة، دون تحديد لشخصه. ويبدو أن المقصود هو محمد بن محمد بن محمود =

بالموت قتلاً ثم صلباً ورجماً وإحراقاً[١]. وأعدم مع الشهيد الأول زميل له اسمه عرفة في طرابلس[٢].

أما التهمة فتسكت عنها المراجع الشيعية وتصفها «بالمقالات الشنيعة والمعتقدات الفظيعة»[٣] والتشنيع بما قالته الشيعة ومعتقداتهم، وهي لا توحي بالسبب وإن كان هو واحداً منها. وأما المراجع السنية فيذكر منها ابن حجر العسقلاني أنه شهد عليه «بالانحلال واعتقاد مذهب النصيرية واستحلال الخمر الصرف وغير ذلك من القبائح[٤]. وبالنسبة للنصيرية لا يمكن إثباتها عليه مطلقاً وتشهد له بذلك رسالته «اللمعة الدمشقية»[٥] التي قيل أنه كتبها أثناء سجنه وهي تتضمن ملخصاً للفقه الشيعي الاثنا عشري المعتاد، وتشهد بذلك أيضاً مصنفاته التي تحمل هذا الطابع في وضوح[٦]. ورجل مثل محمد بن مكي يسكن القرى الجبلية ويحاول تكتيل الشيعة داخل الدولة لا بد أنه شرع السب كعادة الشيعة العاطفيين في الظروف الحالكة ويكون بذلك اقترب من النصيرية الذين كانوا يتميزون عن الاثنا عشرية المعتدلين بالسب في رأي أهل السنة أنفسهم كما مر بنا. أما الاثنا عشرية فكانوا يوصفون بالرافضة لتفضيلهم علياً على أبي بكر[٧]. وأما اصطلاح «شيعة» فكان

= الحلبي الحنفي الملقب بابن الشحنة الكبير (٧٤٩ ــ ٨١٥هـ/ ١٣٤٨ ــ ١٤١٢م). (انظر البدر الطابع للشوكاني، ٢/ ٢٦٤).

(١) بحار الأنوار ٢٥/ ٣٨، روضات الجنات ص ٦٢٠، لؤلؤة البحرين ص ٩٥، أمل الآمل ص ٣٠ الخ.

(٢) أنباء الغمر بأنباء العمر لابن حجر العسقلاني بتحقيق د. حسن حبشي، مصر ١٩٦٩، ١/ ٢٠٠ شذرات الذهب ٦/ ٢٩٤.

(٣) انظر الهامش قبل السابق.

(٤) أنباء الغمر ١/ ٢٠٠، شذرات الذهب ٦/ ٢٩٤.

(٥) ليس بين أيدينا نص مستقل لهذه الرسالة وإنما يتمثل متنها في عبارات منفصلة مشروحة في كتاب الروضة البهية المذكور سواء في المخطوط أو المطبوع بتحقيق الشيخ السبيتي، وقد نشرته دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة سنة ١٣٧٨ ــ ١٣٧٩/ ١٩٥٩ ــ ٦٠.

(٦) انظر مقدمة الشيخ عبد الله السبيتي للروضة البهية ص: يه.

(٧) انظر وصف الشيخ القاضي جمال الدين الأنصاري المار في الدرر الكامنة بأنه كان عنده تشيع بلا رفض (٤/ ٢٦٣) ووصف نجم الدين الحنبلي الصرصري بأنه رافضي لتفضيله عليا على أبي بكر ومما يذكر أنه عزز لذلك (شذرات الذهب ٦/ ٣٠٣) وترد إشارة أخرى إلى هذا المعنى قال بها الذهبي (ت =

يعني به من يعطف على علي ويتشيع له دون تفضيل له على زملائه وان كان يقع في معاوية ويزيد[1]. فقد يكون اتهام الشهيد الأول بالنصيرية آتياً من هذا الحماس لا من العقيدة نفسها. ومما ينفي ذلك أيضاً أن الشهيد الأول كان قد تسبب في قتل رجل ادعى النبوة قبل ذلك ويحتمل جداً أنه كان نصيرياً[2].

وأما تهمة انحلال العقيدة فأمر عام لا يمكن تحديده ولا استخلاص شيء معين منه وإن كان مجاله على العموم معروفاً. تبقى تهمة استحلال الخمر وهي متصلة بالنصيرية كما مر بنا في فصل عامر البصري وهي تنتفي بانتفاء النصيرية غير أن التهمة في ظاهرها ربما كانت مؤسسة على تأويل نص رُوي عن الشهيد نفسه ضمن أبياته الصوفية، وذلك في قوله:

وادخل إلى خلوة الأذكار مبتكراً وحول كعبة عرفان الصفا فطف
وان سقاك مدير الراح من يده كأس التجلي فخذ بالطاس واغترف
واشرب وأسقِ ولا تبخل على ظِمِيءٍ فإن رجعت بلا ريٍّ فوا أسفي[3]

مسألة أخيرة تتصل بقتل محمد بن مكي ربما كانت هي السبب الأول والأخير في قتله وهي صلته بحليف شيعي علوي لتيمور هو السلطان علي بن مؤيد ملك

= ٨٤٨/ ١٤٤٤ ــ ٥) في شأن الحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م وكذلك ما ذكره عن تشيّع أحمد بن سهل البلخي من أنه كان شيعياً لا رافضياً باعتباره كان معظماً للشيخين مقدماً لهما ومنحرفاً عن معاوية (تذكرة الحفاظ ٣/ ٢٤٨). يضاف إلى هذا اتهام الذهبي لياقوت الحموي بأنه كان ناصبياً لأنه لم يكن يفرق بين الشيعي والرافضي (لسان الميزان ١/ ١٨٨). وبعد هذا كله نذكر أن ابن فهد المكي (ت ٨٧١/ ١٤٦٦ ــ ٧) ذكر أن محمد بن مكي قتل على الرفض وهو اصطلاح لا يستعمل للنصيرية (لحظ الألحاظ ١٦٨). وينبغي هنا أن نشير إلى أقوال المرحوم الأستاذ عباس العزاوي المتناقضة في شأن عقيدة الشهيد الأول ونسبته مرة إلى النصيرية (تاريخ العراق بين احتلالين ٢/ ١٧٩) ومرة إلى الاثنا عشرية (الكتاب نفسه، التعليقات والاستدراكات، الملحق الثالث ص ٧، ٣/ ٧٠) وقد كتب الأستاذ العزاوي في الاستدراكات المذكورة أن المرحوم الدكتور مصطفى جواد كتب إليه رسالة يؤيده في نصيرية الشهيد، وهو ظنه الثالث، غير أن الدكتور مصطفى جواد كتب إلي جواباً على رسالة مني ينفي ذلك ووصفه بالتدليس.

(١) راجع في ذلك روضات الجنات ص ٦١٧، واسم المتنبي المذكور محمد الجالوشي.

(٢) روضات الجنات ص ٦٢٦.

(٣) الروضة البهية ١/ ١٠، قصص العلماء ص ٢٤٢.

خراسان (ت ٧٩٥/ ١٣٩٢ ــ ٣) الذي كانت بينه وبين الشهيد «مودة ومكاتبة على البعد إلى العراق ثم إلى الشام»[١]. وكان علي هو الذي حمل أمراء خراسان كلهم بعد خضوعه لتيمور سنة ٧٧٣/ ١٢٧١ ــ ٢ على التسليم له والنزول عند إرادته «فلم يبق في خراسان مدينة ولا نائب قلعة مكينة... الا قصد تيمور وأقبل عليه..»[١] ومما يكمل هذا الاتجاه أن السلطان المذكور أرسل رسولاً إلى الشهيد بعد رسائل عديدة يستقدمه إليه هو شمس الدين الآوي[٣] الذي يذكرنا بتاج الدين وتعصبه ومصيره. ولكن الشهيد آثر أن يبقى حيث هو وأرسل إليه «رسالة اللمعة» بقصد تفقيهه في المذهب الإمامي[٤] ومساعدته على تنظيم دولته على أساس منه[٥] وكان ذلك سنة ٧٨٢/ ١٣٨٠ ــ ٨١ وحاول الشيعة أن يجعلوه في أخريات أيام الشهيد لتكون كرامة من كراماته[٦]. وأمر ثالث يضاف إلى هذه الأسباب هو أن الشهيد لقب بالعراقي في لحظ الألحاظ[٧] وإنباء الغمر[٨] وشذرات الذهب[٩] مع كونه في الحقيقة شامياً وذلك يوحي بأنه قدم من العراق حيث مركز التشيع. ويبدو أنه كان يتلقى من هناك توجيهات علي بن مؤيد الخراساني كما يفهم من نص زين الدين العاملي السابق. وبهذا يبدو أن قتل الشهيد الأول كان أدخل في السياسة منه في العقيدة وأن هذه الحماسة في الشهادة ربما كانت محركة من الحكومة نفسها وحتى من أتباعه خوفاً على أنفسهم وربما اختلافاً في الرأي في التسليم لتيمور وكان منشغلاً بفتوحه في الشرق كما سنرى في الفصل القادم.

---

(١) عجائب المقدور ص ٢٣ ــ ٢٤.

(٢) الروضة البهية ١/ ١٠.

(٣ ــ ٤) يفهم ذلك من سياق الروضة البهية ١/ ١٠، وراجع كذلك لؤلؤة البحرين ص ٩٥ وقصص العلماء ص ٢٤٢.

(٥) ذكر في شرح اللمعة أنه ألف الرسالة المذكورة سنة ٧٨٢/ ١٣٨٠ ــ ١ (١/ ١٠) وذكر كذلك أن علي بن المؤيد الخراساني متوفى بعد الشهيد بتسع سنوات وبذلك يكون قتل الشهيد سنة ٧٨٦/ ١٣٨٤ وتأليفه اللمعة سنة ٧٨٢ وراجع المرجعين السابقين أيضاً.

(٦) روضات الجنات ص ١٦٨.

(٧) ٦/ ٢٩٤.

(٨) ١/ ٢٩٩.

(٩) شذرات الذهب ٦/ ٢٠١٦

والمجال لا يتسع للإفاضة غير أن من الواجب أن نشير هنا إلى أن سنة ٧٧٣/ ١٣٧١ ــ ٢ التي حالف فيها علي بن مؤيد الخراساني، وهو شيعي علوي، تيمور كانت مقترنة بتمييز العلويين في مصر والشام بأن «تلف عصائب خضر على العمائم»[١] الأمر الذي يدلّ على أن المصادفة لم يكن لها يد في الأمر وبخاصة أن أميراً عربياً يمانياً كان يعاصر الملك الأشرف، صاحب هذه السياسة، ظهر بمظهر فاتح كاد يستولى على الجزيرة كلها[٢].

ومهما يكن من أمر فقد كان الشهيد الأول ضحية الظروف الشاذة التي كانت دولة المماليك تجتازها حتى استولى برقوق على السلطة. ولعله أراد أن يظهر غيرته على الدين، بعد اكتشافه الصلة بين الشهيد وحليف تيمور، فضرب عصفورين بحجر: تخلص من خصم كان يؤلف القوى عليه وأرضى العامة والفقهاء بإعدام رجل كانوا يعتبرونه منافساً خطيراً لهم فاعتبروه عدواً هادماً لعقائدهم.

وأخيراً جاء تيمور ليسقط هذه الدولة التي تمرست برد الغزاة ولكنه لم يستطع إلا احتلال حلب ودمشق من أراضيها في سنة ٨٠٢/ ١٤٠٠ وتركهما ولم يستطع ضم الإمبراطورية (الشركسية الآن) إلى ملكه وظلت دولة المماليك مستقلة حتى ورثها العثمانيون.

وبعد أن أتممنا هذه الرحلة الطويلة في الشرق يحسن أن نعود إلى عمود البحث فننتقل إلى تيمور وعهده لنرى ما جد على السياسة والتشيع والتصوف.

---

(١) إنباء الغمر ١/ ١٠ ــ ١١.

(٢) راجع شذرات الذهب ٦/ ٢٢٨، أخبار الدول للقرماني ص ٤٠، تاريخ العراق بين احتلالين (عن أنباء الغمر لابن حجر)، ٢/ ١٢٢.

(٣) كان تيمور يهاب برقوق ويكرهه ويخشاه إلى الحد الذي أعطى من بشّره بموته خمسة عشر ألف دينار، راجع الضوء اللامع للسخاوى ٣/ ٤٦.

التشيّع في العهد التيموري

أ ــ تمهيد تاريخي وعقلي:

في هذه الفوضى التي سادت الإمبراطورية المغولية بعد موت أبي سعيد، كان المغول مستمرين في حكم أجزائها، وكانت قوتهم ظاهرة ولم يكن ينقصهم إلا رجل يجمعون عليه أمرهم أو يجمع هو أمره عليهم. لقد رأى تيمور في نفسه أنه هو ذلك الرجل، فأسس حركته وفق روح العصر من جهة وعاد إلى المنهج الناجح الذي أسسه جنكيزخان للتتار[1]، وكان خروجهم عليه سبب تأخرهم وانخذالهم، من جهة أخرى.

وبدأ تيمور من أول السلم بعد أن استطاع بحذقه وقوة شخصيته ومهارته أن يصل إلى مركز مرموق في دويلة كُش، واستطاع أن يتآمر على السلطان حسن، بعد أن استولى معه على سمرقند[2]. وبعد سنتين استقر ملكه هناك بحيث استطاع أن يقترن بأميرة من بنات ملوك المغول ولقب بذلك بگورگان أي الختن[3]. وبعد هذا اتجه تيمور إلى دويلات المماليك واحدة بعد الأخرى فأسقطها إما بالسيف أو بالتخويف أو بالتسليم حتى وصل إلى العراق فاستولى عليه في سنة ٧٩٥/ ١٣٩٢،

---

(١) الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع للسخاوي، ٣/ ٤٩، ملفوظات تيمور ورقة ٧ أ.

(٢) عجائب المقدور لابن عربشاه ص ٩، وقد تعددت الآراء في نسبة وبدايته، وهذا خارج عن الصدد، انظر المرجع نفسه ص ٦ ــ ٨.

(٣) عجائب المقدور ص ٨.

وعلى أجزاء من سورية وتركية ولكنه عاد ليحارب طقتمش ملك المغول وتغلب عليه بعد سنتين لتصبح «أمم المغول والترك كلها في جملته»[١]. وعاد تيمور ليهاجم سورية ويفتح دمشق وحلب سنة ٨٠٣/ ١٤٠١ واتجه إلى بلاد الروم حيث كانت دولة العثمانيين قد رسخت وقويت وهرب إليها خصوم تيمور، وانتصر على الجيش العثماني وأسر السلطان بايزيد وابنه موسى[٢]. ولكن تيمور لم يقض على هذه الدولة وإنما تركها لتكون خطاً أمامياً يواجه العالم الخارجي ويصد غاراته[٣]. وعاد تيمور إلى الشرق ليتم فتوحه في الهند والشرق فمات في سنة ٨٠٧/ ١٤٠٥[٤].

هذه إشارات متقطعة إلى تيمور أريد بها أن تسلم إلى شخصيته وعصره. لقد حاول تيمور استغلال كل الظروف لإِنجاح حركته؛ ولما كان التصوف يسود العالم الإِسلامي في أواخر القرن الثامن (الرابع عشر) فقد بدأ تيمور علاقاته الشخصية بالصوفية الذين كانوا أولياء العصر على الحقيقة فروي في أخباره أنه اتصل، في مطلع شبابه، في كُش بالشيخ شمس الدين الفاخوري[٥] وفي خراسان بالشيخ أبي بكر الخوافي[٦] (ت ٨٣٨/ ١٤٣٥). ولما ارتفع نجم تيمور غلب عليه السيد محمد بركة[٧] (ت ٨٠٤/ ١٤٠١ ـــ ٢). ولهذا روي عنه أنه كان يقول: «جميع ما نلته بدعوة الشيخ شمس الدين الفاخوري وهمة الشيخ زين الدين الخوافي والسيد محمد بركة»[٨]. يضاف إلى هذا أن تيمور كان يزور الصوفية ويكرمهم أينما حل[٩] ويزور قبور شيوخهم حتى إنه، لما فتح العراق، قصد إلى واسط ليزور قبر السيد أحمد

---

(١) الضوء اللامع ٣/ ٤٧.

(٢) ملفوظات تيمور ورقة ٣٢١ أ.

(٣) انظر تاريخ العراق بين احتلالين ٢/ ٢٥٥، وعن عفو تيمور عن بايزيد وزواج أبي بكر بن تيمور من بنت بايزيد، انظر مطلع السعدين ورقة ٢٥٢ أ ـــ ب.

(٤) الضوء اللامع ٣/ ٤٩.

(٥) عجائب المقدور ص ٧.

(٦) ملفوظات تيمور ٦ ب، ٢١ أ.

(٧) الضوء اللامع ٣/ ١٥، شذرات الذهب ٧/ ٤٣.

(٨) أخبار الدول ص ٢٨٩.

(٩) ملفوظات تيمور ورقة ١٢٨ أ (حوادث سنة ٧٨٩/ ١٣٨٧)، ١٥٦ أ (حوادث سنة ٧٩٤/ ١٣٩١).

الرفاعي[١]. وفي مقابل هذا كان الصوفية يدعون لتيمور ويؤيدونه[٢] وبخاصة أنه لبس الخرقة منهم[٣] فصار بذلك واحداً منهم واعتبرت أعماله كرامات صوفية وصار «مظهر تجليات الحق الجمالية والجلالية»[٤] ووصفت أعماله كلها صدورها «عن الإلهام الإِلهي والهاتف السماوي وأنباء الغيب»[٥]. كل هذا بالنسبة إلى التصوف.

وأما التشيع فقد استغل تيمور طموح الشيعة إلى استعادة مكانتهم عند التتار، ومن هنا وجدناه يستشير رجلاً علوياً من فتيان المتصوفة اسمه محمد السر أبدال [= رئيس الأبدال] في كيفية استخلاص خراسان التي تعسر عليه فتحها[٦]، فأشار عليه هذا بمراسلة أمير شيعي علوي كان يحكم جزء منها «ويضرب السكة باسم الاثني عشر إماماً ويخطب بأسمائهم»[٧]، فكان أن خدمه علي بن المؤيد بأن حمل أمراء النواحي على التسليم له دون قتال فثبته هو وزملاءه نواباً بأعمالهم[٨]. وحفظ تيمور للشيعة هذه اليد وحاول كسبهم حتى أن فتح دمشق تم تحت شعار الانتقام للحسين من نسل يزيد الذين قصد بهم سكانها[٩]. وحاول الشيعة من

---

(١) مطلع السعدين ورقة ٢٤٦ أ (حوادث سنة ٨٠٢/ ١٣٩٩ ــ ١٤٠٠) لما فتح العراق ثانية.

(٢) مثلاً محفوظات تيمور ورقة ١٦٣ أ (حوادث سنة ٧٩٥/ ١٣٩٢).

(٣) تيمور نامه لهاتفي ورقة ١٤٣ أ.

(٤) مطلع السعدين ورقة ٢٧٢ أ (حوادث سنة ٧٩٥/ ١٣٩٢).

(٥) تيمور نامه لهاتفي ورقة ١٤٣ أ.

(٤) مطلع السعدين ورقة ٢٧٢ أ (والنص مترجم إلى العربية).

(٥) ملفوظات تيمور ورقة ٢ أ (النص مترجم).

(٦) الضوء اللامع ٣/ ٤٦، وقد ملكها سنة ٧٨٤/ ١٣٨٢.

(٧) عجائب المقدور ص ٧.

(٨) راجع تاريخ العراق بين احتلالين ٢/ ١٢٦.

(٩) تيمور نامه لهاتفي ورقة ١٤١ ب، مطلع السعدين ورقة ٣٤ ب، حبيب السير ٣/ ٤٩٧. وقد ذكر الغزولي المعاصر للأحداث ما حل بدمشق على أيدي المغول في قصيدة طويلة قال فيها:

أجريت جمر الدمع من أجفاني	حزناً على الشقراء والميدان
وتلاعبت أهدابها بمدامعي	لعب الكماة بأرؤس الفرسان
وتوقدت نيران حزني إذ رأت	تلك الربوع مواقد النيران
لهفي على تلك البروج وحسنها	حفت بهن طوارق الحدثان
لهفي على وادي دمشق ولطفه	وتبدل الغزلان بالثيران =

= نزلوا ظـــلال الـــدوح عنه فلا تسل ... مـــا حـــل بالأغصـــــان والكثبـــان
سقطت غصون البـــان من قامـــاتها ... لمـــا ســـمعن نواعـــق الغـــربـــان
وشـــكا الحريق فؤادهـــا لمـــا رأت ... نـــور المنـــازل أبدلـــت بدخــــان
جناتهـــا في المـــاء منهـــا أُضرمت ... فعجبـــت للجنـــــات فـــي النـــيران
كـــانت معـــاصم نهـــرهـــا فضيـــة ... والآن صـــرن كـــذائـــب العقبـــان
مـــا ذاك إلا تُركُهـــم ولجـــت بهـــا ... فتخضبـــت منهـــا بأحمـــر قــــان
كـــرهت جداولهـــا حوافـــر خيلهم ... فتســـابقت هربـــاً كخيـــل رهــــان
خافت خـــدود الأرض من أفعـــالهم ... فتلثمـــت بعـــوارض الـــريحــــان
أذكيتِ نـــار الصـــدر يا ورقـــاءها ... وتأثـــــرت بلواعــــج الأشـــجان
تبكي على غصـــن وأنـــدب قـــامة ... فجميعنـــا نبكـــي عـــلى الأغصـــان
واحســـرتاه على دمشـــق وقولهـــا: ... ســـبحان مـــن بالمغـــل قـــد ابلاني
عـــاداني الـــدهر الخـــؤون بمغـــله ... والعجـــــم منـــه وقبلهـــم غـــازانِ
فعـــاك تأخـــذ ثـــأرهـــا من مغلهم ... بالحـــل ثـــالـــث ســــبعة وثمـــان

*

لو عـــاينت عينـــاك جـــامع تنكـــز ... والبـــركتيـــن بحســـــنها الفتــــان
وتعطش المـــرحين مـــن أورادهـــا ... وتهــــدم المحـــراب والايــــوان
لاتت جفونـــك بالـــدمـــوع ملونـــاً ... دمعـــاً حكى اللـــولو على المرجان
قطرات جفـــن ترجمت عن حرقتي ... فكـــأنهـــن قـــلائــــد العقبــــان

*

أبنـــي أميـــة أيـــن عيـــن وليـــدكم ... والمغـــل تفتـــل في ذرى الأركـــان
شربوا الخمور بصحنه حتى انتشوا ... ألقـــوا عرابـــدهم عـــلى النســـوان
لم يرحمـــوا طفـــلاً بكى، فقلوبهـــم ... في الفتك صخـــر لا أبـــو ســـفيان
قصوا جنـــاح النســـر بعـــد نهوضه ... يـــا ليـــته لـــو فـــــاز بالطيـــران
ألـــواحه أجـــرت دمـــوعي أسطرا ... كتبـــت عـــلى اللوحين من أجفـــاني
إن أنكروا يـــوم الحســـاب فعـــالهم ... فشــــهيدنـــا عثمـــان ذو القـــرآن
لهفي على كتـــب العـــلوم ودرسها ... صـــارت معـــانيهـــا بغيـــر بيـــان

*

أعروســـنا، لـــك أســـوة بحمـــاتنـــا ... فـــي ذا المصـــاب، فانتمـــا أُختـــان
غابت بـــدور الحســـن عن هالاتها ... فاســـتبدلت مـــن عـــزهـــا بهـــوان
نـــاحت نواعيـــر الريـــاض لفقدهم ... فكـــأنهـــا الأفـــلاك فـــي الـــدوران
شـــتتهم أيـــدي ســـبا يـــا دهـــرنـــا ... وتلـــوتَ آي الجمـــع بـــالفـــرقـــان
حـــزني على الشـــهباء قبـــل حماتنا ... هـــو أول وهـــي المحـــل الثـــاني
لا تدعـــي الأحـــزان يـــا شـــقراءنا ... الســـبق للشـــهباء فـــي الأحـــــزان =

. . . .

= رتعت كلاب المغل في غزلانها ... وتحكمت في الحور والولدان
لهفي على تلك الشعور وطولها ... جرّت بها الأعناق كالأرسان
لهفي عليك محاسنا لهفي عليـ ... ـك عرائسا لهفي عليك مغاني
لهفي عليك منازلا ومنازها ... ومقام فردوس وباب جنان
ان قال: لحظي قال: سيفي ضارب ... أو قال: طرفي قال: حد سناني

*

أدمشق آهاتي عليك كثيرة ... كالدمع في جفن الكئيب العاني
حسراتها لا تنقضي من خاطري ... هي شغل أفكاري ونصب عياني
لي أنّة، لي حرقة، لي لهفة ... لي حسرة، لي لوعة وكفاني
أمنازل الأحباب كيف تبدلت ... تلك الربا بمقاتل الفرسان
لا تنه جفن الصب في جريانه ... دعني وشأنك يا غمام وشاني
العين والإنسان قد فقدا معا ... أبكيك يا عيني ويا انساني
لم أدر من أبكي وأندب حسرة ... : للقصر؟ للشرفين؟ للميدان؟
للجبهة الغراء أم خلخالها؟ ... للمزة الفيحا أم اللوان؟
لا يحجر المشتاق عن تذكارها ... يا حاجري بالظلم والعدوان
شَوِّقْ بها قلبي أقلْ لك منشداً ... لك أن تشوقني إلى الأوطان
وإذا أتيت بما جرى في ربعها ... فعلي أن أبكي بدمع قان
ما كان أهنا العيش في ساحاتها ... والدار داري والزمان زماني
أسفي على أيامها لا تنقضي ... ما كان أهناها وما أهناني
أيام لا ماء السرور مكدر ... أرعى نضير العيش بل يرعاني

*

ولقد وقفت على ربوع حبائبي ... فندبتهن نوادب الأحزان
ولقد وقعت على الديار منادياً ... بلسان مغترب وعبرة عان
يا دار أين حبائبي؟ فأجابني ... عنها الحريق بألسن النيران:
حكم القضا فيهم ونفذ حكمه ... فتشتتوا فرقاً بكل مكان

*

يا رب لمَّ شتاتهم بمحمد ... سر الوجود وبهجة الأكوان
إن لم نلذ في أمرنا بجنابه ... فبمن يلوذ ويستجير الجاني؟!
أترى الإله مؤيداً سلطاننا ... حتى أقول: «وعشت بالسلطان»

*

يا رب، فعل الذنب أصل بلائنا ... فاصفح وجُدْ للذنب بالغفران
واغسل بماء الأمن وجه رجائنا ... واصرف بفضلك حاضر الطغيان
واجمع على جسماننا أرواحنا ... يا جامع الأرواح بالجسمان

(مطالع البدور في منازل السرور، ص ٣٠٠ ــ ٣٠٢) =

ناحيتهم خطب ود تيمور أيضاً ومن هنا سعى إليه في سنة ٨٠٤/ ١٤٠١ وفد عراقي شيعي من سادات كربلاء والنجف برياسة السيد محمد مفتاح وأهدوه علماً أبيض رووا فيه أن علياً أوصاهم بتسليمه إليه في منام رأوه[١] وكان تيمور إلى ذلك موصوفاً بأنه شيعي[٢] ونقل عنه أنه زار مشاهد الشيعة في الكاظمية والنجف[٣] بعد فتحه الثاني لبغداد وذكر من قبل أنه زار مشهد علي الرضا في طوس[٤]. والحق أن تيمور كان شيعياً بالمعنى السني الشامي بمعنى موالاة علي واحترام الشيخين مع الوقوع في معاوية ويزيد ومن ذلك مناظرته لفقهاء حلب في ذلك وتعنّته لهم في موقفهم من الأخيرين[٥]. ومما يؤكد هذا المعنى أن تيمور نفسه ذكر الرافضة في معرض اضطهاده لهم في أصفهان ووصف الإجراء الذي اتخذه ضدهم بأنه «أرسلهم إلى دار البوار»[٦]. يضاف إلى هذا أن من تعرض لعقيدة تيمور لم يصفه بالرفض ولا بالنصيرية ولا بالغلو ولا بالباطنية[٧].

= ويلاحظ في هذه القصيدة الركة الغالبة أولاً وأنها نظمت وزناً وقافية على منوال قصيدة المتنبي التي مطلعها:

الرأي قبل شجاعة الشجعان   هو أول وهي المحل الثاني

وقد ضمن الغزولي قصيدته الشطر الثاني من هذا المطلع في البيت السادس والثلاثين ومن هنا كان الفتور الذي دب في القصيدة بفعل التقليد. وبصرف النظر عن الجانب الفني البحت، حفلت هذه القصيدة بالوقائع المؤسفة وحفلت بأسماء الأمويين وندبتهم وانتهت بقول الغزولي:

يا رب فعل الذنب أصل بلائنا   فاصفح وجد للذنب بالغفران

فكأنه يوافق الفاتحين على حجتهم في فتحها.

لقد وصف الغزولي دمشق بالشقراء في مقابل الشهباء الذي عرفت به حلب وفي قصيدته لمحات تجعلها أصلاً بنى عليه شوقي صلب قصيدته السائرة في دمشق.

(١) ملفوظات تيمور ورقة ٦ أ. ويشير العلم الأبيض إلى راية علي يوم فتح خيبر (انظر سيرة ابن هشام جوتنجن ١٨٥٩، ص ٧٥٦).

(٢) عجائب المقدور ص ٩٧، روضة المناظر لابن الشحنة ص ٢٤٨.

(٣) ملفوظات تيمور ورقة ٣٠١ ب وراجع تاريخ العراق بين احتلالين.

(٤) ملفوظات تيمور ورقة ١٠٤ أ.

(٥) روضة المناظر وهو أصل الأخبار كلها، ص ٢٤٨، عجائب المقدور ص ٩٦، الضوء اللامع ٢/ ٤٧، البدر الطالع للشوكاني ١/ ١٧٥.

(٦) في الفتوحات الإسلامية لأحمد بن زيني دحلان، مكة ١٣٠٢، وصف تيمور بكونه رافضياً شديد الرفض ٢/ ٤٨٧ وهو قول لا دليل عليه.

(٧) ملفوظات تيمور ورقة ١٨٧ ب.

وكانت موالاة تيمور لعلي مسألة يدخل فيها العامل السياسي، فقد كان هذا الفاتح يريد الاستفادة من ظروف رعيته إلى أقصى حد ممكن، وكان الصوفية شيعة بهذا المعنى ولم يكن التشيع الاصطلاحي منتشراً في فارس حينئذ فدعاه بحثه عن عصبية تشد أزره وتوطد سلطانه إلى اتخاذ هذا الموقف العاطفي تجاه علي وإلى أتباع المذهب الحنفي الذي كان يدين به الأتراك والفرس عموماً[١] في مقابل مذهب خصومه الشاميين والمصريين الذين تحولوا إلى الشافعية في أيام صلاح الدين الأيوبي[٢]. فإذا عرفنا هذا كله أدركنا لماذا رأى الناس تيمور بعد فتحه دمشق يقدم قاضياً حنفياً للخطبة والصلاة[٣]. وعلى العموم فإن في كتب التاريخ إشارات كثيرة جداً إلى حنفية تيمور[٤] لا تبقى باقية للشك في مذهبه الفقهي الذي كان يلتزمه. على أن موالاة تيمور لعلي جاءت أيضاً من إعجابه بالإمام وتشبهه به بوصف الأخير ختن النبي كما كان تيمور ختن ملوك المغول ثم بوصف علي المثل الأعلى في الزهد[٥] والشجاعة، ومن هنا سر تيمور بالعلم الأبيض أيما سرور. يضاف إلى هذا أن تيمور كان يتشبه بعلي حتى في إطلاقه أسماء النبي والصحابة على أولاده وأحفاده[٦]. ولقد لاحظ الناس هذا الاعجاب والميل من تيمور نحو علي فصنع له النسّابون الأتراك نسباً يصله بالإمام عن طريق والدته زعموا أنها كانت من نسل علي بن الحسين[٧].

ومهما يكن الأمر فقد كان تيمور يعنى بالعلويين ويهتم بشؤونهم ومن هنا وجدناه ينهض لإنقاذ سبعين علوياً من أسر الأزبك وفضلهم على ألف عذراء كن

---

(١) انظر الإشارة السابقة إلى حافظ ابرو ص ٤٨ نقلاً عن مجمع التواريخ له أيضاً، ولقد تم تحويل خدابنده إلى التشيع على مرحلتين، تحويله إلى الشافعية أولاً ثم إلى التشيع.

(٢) روضة المناظر ص ١٦٩.

(٣) شذرات الذهب ٧/ ٦٤ ــ ٦٥.

(٤) ملفوظات تيمور ورقة ١٦ ب، ٣٦٠ أ.

(٥) مطلع السعدين ورقة ٢٧٥ أ.

(٦) أسماؤهم واردة في مطلع السعدين ورقة ٢٩٥ أ.

(٧) طرائق الحقائق ٢/ ٢٠٣، وضع له نسب آخر ينتهي به، عن طريق والدته أيضاً، على جنكيزخان (عجائب المقدور ص ٨، ومطلع السعدين ورقة ٣٣ ب).

هناك أيضاً في الموقف نفسه[١]، ووجدناه يقتل كل من اشتراك في الثورة عليه في استراباد سـنة ٧٩٤/ ١٣٩٢ إلا العلويين منهم[٢]، ووجدناه يكرمهم ويطلق لهم الأرزاق والرواتب[٣] ويجعلهم الطبقة الأولى في المجتمع[٤]. وكانت هذه السياسة مؤسسة على قول أبي بكر الخوافي «لن تحل البركة ولا العصمة في بلدة ولا دولة ليس فيها سادة ولا علماء لهم جيئة ذهاب»[٥]. وكان أصل ذلك من ابـن عربـي الـذي قـرن العلويين بالعصمة الإِلهية ونصح الناس باحتمال الأذى منهم باعتبار أخطائهم قَدَراً من أقدار الله[٦].

وينبغي أن يذكر هنا أن تيمور، بتحديده هذه العقيدة لـه، اسـتطاع أن يتميـز عـن خصـومه المصريين ويعتمد على حجة لا ترد سبقه إليها الزيدية من الشيعة فنجحوا في كسـب عطـف المجتمـع الإِسلامي كله. ويبدو أن تيمور هدف من هذه السياسة أيضاً إلى أن يزيل من أذهان العلويين كل حجـة للثورة عليه فيطمئن على ملكه ويتجنب خروجهم عليه ولعل ما يجلو الأمور في هذا الموضوع أنه، يـوم توج في بلخ، سنة ٧٧١/ ١٣٧٠، أجلسه على التخت أربعة من العلويين[٧].

وبعد فقد كان من تمام جمع تيمور بين العاطفة الشيعية والفقه السني أن اعتبر نفسه، واعتبرتـه رعيته كما يبدو، «نائب الخلفاء الراشدين وحامي الإِسلام وحارس السنة»[٨]، ومن هنا قيل أنه في سـبيل تقوية الدين وحمايته، منع الناس من دراسة الحكمة والمنطق[٩] على عكس الميل الذي كان يسود العـالم الإِسلامي عندئذ، لتكون

---

(١) ملفوظات تيمور ورقة ٧ أ.

(٢) أيضاً ورقة ١٥٧ أ.

(٣) مطلع السعدين ورقة ٢٩ أ.

(٤ ــ ٥) ملفوظات تيمور ورقة ٣٤ ب.

(٦) انظر الجزء الأول.

(٧) ملفوظات تيمور ورقة ٨٠ أ.

(٨) أيضاً ٨١ أ. ويلاحظ في معنى نيابة الخلفاء الراشدين الطعن في الدولة الأموية والعباسية اللتين يعتبرهما الشيعة والعلويون دولتين ظالمتين، ويزيد في تمسك تيمور بالإِعراض عن الخلافة العباسية انتقالها إلى مصر في حماية المماليك.

(٩) مطلع السعدين ١٢٩ أ

هذه حجّةً أخرى يقوى بها مركزه في مقابل الشراكسة الذين اعتبروا أنفسهم حماة الخلافة الإسلامية (العباسية) ومكة والمدينة[١].

وكان من الطبيعي أن تظهر في عهد تيمور حركات شيعية غالية وذلك لغلبة التصوف وارتفاع شأن العلويين، ومن هنا وجدنا ثورات محلية لم يكتب لها النجاح كالثورة التي قامت في أصفهان أثناء غزو تيمور لبغداد سنة ٧٨٩/ ١٣٨٧ وكان القائمون بها وضحيتها بعدئذ «روافض أصفهان وخوارجها»[٢]، وهي عبارة توحي بأنهم كانوا من الغلاة على كل حال، وكالثورة التي اشتعلت في استراباد سنة ٧٩٤/ ١٣٩٢ وقيل فيها: إن علويين انحرفا عن مذهب أهل السنة هما اللذان قادا الحركة وأن بلادهما كانت خالية من المساجد[٣]. وانتهت هذه الحركة بهرب الثائرين إلى قلعة حوصروا فيها فقتل فيها الأنصار وأبقي على العلويين[٤]. ومن هذه الحركات أيضاً أن تيمور لما زار الحويزة سنة ٧٨٣/ ١٣٨١ وجد فيها رجلاً من أصحاب النيرنجات يرمي بالتشيع فقُرّر فأبدى التقية وكان جوابه «وأنا أيضاً أدين بمذهب تولي الإمامة الطاهر»[٥] ولكن هذا المتشيع لم يلبث أن خرج على تيمور مع الأمير ولي حاكم مازندران، وكانت تلك أول بوادر حركات المشعشعيين التي ستمر بنا قريباً.

وينبغي أن نذكر الحروفية التي نشأت وظهرت في أيام تيمور فإن مؤرخي العصر التيموري الرسميين، وان أغفلوا الإشارة إليها إغفالاً تاماً، أوردوا إشارة تتضمن فلسفة العدد ٢٨ وردت في الملفوظات ربما أريدت بها هذه الفرقة قبل إعلانها[٦]، وسنورد هذا النص في فصل الحروفية التالي.

بعد هذا كله لا بد أن ننصف تيمور فنذكر له أنه كان فاتحاً فذاً وسياسياً داهية

---

(١) الحق أن أبا يزيد بن عثمان وكذلك قرا يوسف وأحمد بن أويس عينوا بمرسوم من الخليفة العباسي الاسمي في مصر، روضة المناظر ص ٤٣، ٢٣٩، ٢٤٣.

(٢) ملفوظات تيمور ورقة ١٢٧ ب.

(٣ ــ ٤) أيضاً ١٥ أ.

(٥) أيضاً ١٠٤ أ.

(٦) أيضاً ١٦١ ب.

من عظماء التاريخ على إطلاقه، وانه كان من قوة الشخصية والعبقرية بحيث لم يترك لأبنائه وخلفائه شيئاً يتميزون به أو يبرزون به شخصيتهم أو يضيفونه إلى ما قدمه، وأنه كان من القسوة والشدة بحيث أمات العبقرية في أنصاره وأبنائه على السواء. ومن أطرف ما يمكن أن يلخص شخصية تيمور ويعكسها أسماء أبنائه فانهم بلغوا الستة والثلاثين عداً وجمعوا أسماء محمد وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد وقاص (يقصد به أبي وقاص) ثم موسى وعيسى، وسنجر وقيصر والاسكندر[١]، وتلك في الواقع عنوانات تحدد ما كان لتيمور من ميل إلى مثل الشجاعة والحكمة والدين. وأطرف من هذا أن أبناء تيمور الذين ذكرناهم ماتوا جميعاً في حياة أبيهم ولم يبق بعده إلا شاه رخ وميران شاه[٢]. ويجب ألا ينسينا هذا الإيجاز الشديد بيان نفور تيمور من العصبية القومية في رعيته وقمعه كل حركة يشم منها هذا الميل، ومن هنا وجدنا غضبه ينصب على الفردوسي شاعر القومية الفارسية على صورة من السخرية اللاذعة تعدت إلى هدم قبره[٣]. يضاف إلى هذا أن تيمور في حربه أهل الشام إنما كان يحارب العرب في الحقيقة وكان تعظيمه للعلويين تعظيماً للإسلام ومؤسسيه على أساس إنساني يقترن بتعظيمه لنبي المغول جنكيزخان وقانونه. لكن تيمور لم يهمل اللغة الفارسية ولا فارس بل مكن للغة الفارسية وخدم آدابها[٤] وعمر فارس ونظمها[٥].

ومات تيمور سنة ٨٠٧/ ١٤٠٥ بعد أن خلف امبراطورية أول مشرقها مملكة دهلي في الهند ومغربها حدود العراق، فتولّى حفيده خليل بن ميران شاه ملكه وتوفي مسموماً بالري سنة ٨٠٩/ ١٤٠٦[٦] ليتولى بعده شاه رخ بن تيمور الذي حاول أن يسوى خلافاته مع الشراكسة في مصر وحاول أن يقترب من مركز الإسلام بكسوة الكعبة، غير أن ذلك صار مدعاة إلى خلافات أشد. وكان شاه رخ ديناً متواضعاً[٧]

(١) مطلع السعدين ٢٤٥ أ، ٢٩٥ أ.

(٢) الضوء اللامع للسخاوي ٣/ ٤٩.

(٣) تاريخ العراق بين احتلالين ٢/ ٢٧٥.

(٤) راجع مقدمة مهدي توحيدي لنفحات الأنس ص ١٤٤.

(٥) مطلع السعدين ورقة ٣٠ أ.

(٦) الضوء اللامع ٣/ ١٩٣

(٧) أيضاً ٣/ ٢٩٧ ــ ٨.

حدثت في أيامه أحداث تتصل بموضوع هذا الكتاب سنبحثها في موضعها. ومات شـاه رخ سـنة ٨٥١/ ١٤٤٧ ليبدأ صراع جديد بين الأمراء التيموريين[١] فعادت ملوك الطوائف تسود وساءت حال المجتمـع المشرقي السياسية والمعاشية والعقلية حتى جاء إسماعيل الصفوي فملك إيران سنة ٩٠٥/ ١٤٩٩. وبقي للتيموريين ملك في الهند[٢] استمر بهم زمناً طويلاً.

ب ــ الجانب العقلي:

كانت هذه الفترة ذات طابع خاص في التوصل بين التصوف والتشيع بدا معها كلّ مـن هـذين المشربين وقد فقد تميّزه أحدهما لصالح الآخر مع زيادة في تركيز العنصر الفلسفي في تركيب العقيدتين. ولأول مرة في تاريخ التصوف والتشيع تبدو حركات عقلية تختلط فيهما العقيدتان بحيث يحتاج البحث عن حقيقة الفرقة أو الطريقة إلى النظر الشامل والتحليل الدقيق ويحتمل الفقيه الشيعي صفة الصوفي الكامـل والصوفي البحت مظهر المتكلم الشيعي. كل ذلك مع قاعدة فلسفية، هي المسؤولة فيما يبدو، عـن صـبغ العنصر الشيعي باللون الصوفي الذي امتزج نهائياً بالمادة الفلسفية العقلية المتصلة بالتوحيـد الوجـودي ونظريات الصدور والفيض والإِشراق.

وسنرى في تناولنا الفرق والشخصيات في هذه الفترة طابعاً من الشذوذ يحوم على كلا التصوف والتشيع يحاول به المنتمون إليهما الخروج بالجديد الذي يتيح الاستقلال والتميز والأصالة للأفكار التـي ينادون بها. فقد استغل فضل الله الحروفي كل شاذ من أفكار الفرق الإسلامية القديمة وكل غريـب مـن شطحات الصوفية وكل ما يمكن استغلاله من الأفكار المسيحية وكذلك الأفكار اليهودية في سبيل الخروج بنظرية جديدة متكاملة تقوم على قاعدة من الحروف والأرقام تصلح لتفسير المظـاهر الدينيـة والعقليـة والطبيعية وتقوى على التنبؤ بالمستقبل أيضاً. وسنرى من أفكار البرسي الغالية ما يعسـر معـه علـى الباحثين المدقّقين متابعته إلى المصادر التي يستقي منها مادته في العاطفة الدينية الغالية تجاه الأئمـة[٣]. وسنرى عجباً من أمر فقيه شيعي معترف

---

(١) الضوء اللامع ٤/ ٣٣٥، ٨/ ٣٤٢.

(٢) إعلام النبلاء بأخبار حلب الشهباء لمحمد راغب الطباخ ٢/ ٥٠٣.

(٣) انظر مقدمة الشيخ عزيز الله العطاردي القوجاني لكتاب كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة. =

بعلو كعبه في هذا الميدان يتجه إلى التعمق في الكرامات المادية بحيث يروى عنه تأليف كتاب يتضمن مركبات تنطلق منها الانفجارات العظيمة التي تذكرنا بالقنابل الهيدروجينية الحديثة. ثم ينهض من طلاب أحمد بن فهد الحلي، هذا، شاب يذهل المعاصرين له بجيش يوهمهم بأن أفراده محصنون ضد الموت ويدخل في رُوع الجيش نفسه ذلك أيضاً ويسير بهم من نصر إلى نصر وهم في حال من النوم المغناطيسي أو الفناء الصوفي الجماعي، كل ذلك ضمن إطار من الغلو الشيعي المؤسس على الحلول الصوفي الذي نزل من التواصل بين الصوفي وربه إلى التواصل بين الشيعي المتصوف وعلى ابن أبي طالب. وكان من حذق أحمد بن فهد وجدّته وأصالته أنه صار شيخاً لصوفي واضح التصوف هو محمد نوربخش الذي بدأ طريقة لها فلسفتها الإشراقية وأصالتها حتى في تفسيرها اللباس الأسود الذي يتسربله مريدوها تفسيراً فلسفياً يجعل من السواد أصل النور. وكان آخر من يتناولهم هذا الفصل متكلم هو محمد بن أبي جمهور الأحسائي الذي يختلط في كلامه التصوف والفلسفة اختلاطاً عجيباً يعتبر معه إرهاصاً بالتطورات التي ستجد على كلا التشيع والتصوف في العصر الصفوي القريب.

هذه كلمة يراد بها التسليم إلى الفقرات الطويلة التي سينتظمها هذا الفصل الطويل لئلا تتقطع الأسباب بين مفرداته. وتوثيقاً للعرى نذكر أننا سنبحث فيه الموضوعات التالية بحسب تاريخ ظهورها: ــ

١ ــ فضل الله الاسترابادي وطريقته الصوفية الشيعية.

٢ ــ نعمة الله الولي وطريقته.

٣ ــ الحافظ البرسي وآراؤه الشيعية الغالية.

٤ ــ أحمد بن فهد الحلي وإنتاجه الصوفي.

٥ ــ محمد بن فلاح والشعشعة.

٦ ــ محمد نوربخش وطريقته.

٧ ــ الواعظ حسين الكاشفي وكتاباه: روضة الشهداء وفتوت نامه.

٨ ــ ابن أبي جمهور الاحسائي وآراؤه الفلسفية الصوفية.

= طهران ١٣٨٣/ ١٩٦٣، ص: ط.

ويحسن أن نختتم هذا الاستهلال السريع بإِيضاح جليّتُه أن صوفية هذا العصر قد غلب عليهم النسب العلوي حتى كاد يستغرقهم وأنّ الطرق التي نشأت فيه كانت من الحيوية والقوة بحيث قاومت عوامل الفناء واستمرت إلى العصر الحديث، حتى وجدنا متصوفة إيران المحدثين موزعين بالقسطاس بين النعمة اللهية والنور بخشية مع طرق جديدة لا تزيد عليها خصوبة وغضاضة كالطريقة الجنابذية المحدثة. أما الطريقة الحروفية فقد غض منها شذوذها البالغ الذي أسبغ عليها صفة الردة عن الإِسلام عند الفقهاء وسائر الناس غير أنها تنكرت تحت أقنعة مختلفة بدأت في بلاد الروم بالطريقة البكتاشية ثم انصبت في البابية والبهائية في إيران.

أما الشيعة ممن سنبحثهم فلم يقلوا حيوية ولا شدة عن زملائهم المتصوفة ومن هنا وجدنا أفكارهم تعيش في فرق تتابعت من بعدهم وأحدثت هزة عنيفة في العالم الشيعي، وهكذا ظهرت الشيخية على يد أحمد الاحسائي لتجمع أفكار البرسي وابن أبي جمهور ولتسلم من جديد، بما فيها من شذوذ وجموح، إلى البابية والبهائية. وهكذا يجتمع التيّاران في العصر الحديث من جديد كما بدأت مسيرتهما في مطلع القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

١ ــ فضل الله الإِسترابادي والحروفية

أولاً ــ تاريخ الحركة الحروفية

ولد فضل الله بن عبد الرحمن الحسيني[(١)] الشاعر المتخلص بنعيمي[(١)] في

---

(١) يورد إسماعيل باشا البغدادي اسمه الكامل على الصورة التالية:

جلال الدين فضل الله بن أبي محمد عبد الرحمن الاسترابادي الحسيني المعروف بفضل الحروفي. وقيل الحروني بالنون، المتخلص بنعيمي، ولد سنة ٧٤١ وتوفي سنة ٧٩٦ من تأليفه النفس [= أنفس] وآفاق منظومة فارسية، جاودان كبير فارسي مشهور بالالحاد، عُرف نامه فارس» (كذا) (هدية العارفين اسطنبول ١١٩٥١/ ٨٢٢). ويكنيه السخاوي بأبي الفضل، ويفهم مما يذكره علي الأعلى تلميذه وخليفته أن اسم أبي فضل الله كان حسين بن علي وذلك في قوله في فضل الله أنه كان سر أبيه ثم ينشد في ذلك:

أولين آمد حسين آخر على   باكهين از معتر آمد كاملي

بمعنى جاء حسين أولاً وعلي آخراً. وجاء [فضل الله] كاملاً فاق في صغره الكبار (توحيد نامه ورقة ٢٨ أ).

(١) رياض العارفين ص ٢٨١ وهدية العارفين ١/ ٨٢٢، ولم نعثر له على شعر يتخلص فيه بنعيمي وهذا =

شروان[٢] أو استراباد سنة ٧٤٠/ ١٣٣٩ ــ ٤[٣] من أسرة صوفية، فكان أبوه وجده صوفيين[٤] وقضى وقتاً طويلاً في شروان[٥] ويقال انه «جاور النجف مدة عشرين سنة»[٦]. وكانت استراباد وطنه الروحي فكتب كتبه النثرية بلهجتها واعتبرها البلد الأمين الذي عناه الله في القرآن[٧].

ونشأ فضل الله صوفياً من الاتحادية[٨]، وكان هذا الاصطلاح وصفا يطلق على أصحاب وحدة الوجود، غير أن أحداً لم يذكر شيخه ربما لأنه لم ينتم إلى فرقة

= يوحي بأنه المخطوط الموجود في مكتبة جامعة كمبردج رقم Or 1276 ليس له.

(١) راجع أبيات فضل الله التي ينقلها براون في مقاله Further Notes on Hurufi Literature مجلة الجمعية الأسيوية البريطانية ١٩٠٧، ص ٥٤١ حيث يقول فضل الله: درهمه عمرم مرايك دوست در شروان نبود (في طول عمري لم أصب صديقاً واحداً في شروان).

(٢) أيضاً ص ٥٤٠، وهدية العارفين ١/ ٨٢٢.

(٣) الإشارة السابقة إلى توحيد نامه ورقة ٢٨ أ.

(٤) الإشارة السابقة لبراون.

(٥) تاريخ العراق بين احتلالين ١/ ٢٤٩ عن كتاب النواقض لبنيان الروافض لميرزا مخدوم (محمد أو أشرف بن عبد الباقي، توفي بين ٩٨٨ و٩٩٥/ ١٥٨٠ و١٥٨٧) انظر كشف الظنون لندن ١٨٥٢، ٦/ ٣٩٠ ــ ٩١، ٣/ ٣٥٥ وقد ذكر Rieau أنه ألفه للسلطان مراد والواقع أن الكتاب الذي ألفه للسلطان كان ذخيرة العقبي في ذم الدنيا (حاجي خليفة ٣/ ٣١٦ وذيل فهرس المخطوطات في المتحف البريطاني لندن ١٨٩٤، ٣/ ٣١٦) وفي المتحف البريطاني نسخة من هذا الكتاب وهذا الخبر يرد في الورقة ٩٦ أ. وهذه المجاورة بالنجف تذكر بالرباط الصوفي الموجود فيها والذي ذكره ابن بطوطة في زيارته له في القرن الثامن، راجع رحلة ابن بطوطة ١/ ١٠٥.

(٦) جاودان نامه (مخطوط في مكتبة جامعة كمبردج رقم Or 1227 وفي المتحف البريطاني نسخة أخرى منه برقم Or 5958 (انظر Further notes ص ٥٤٤ وعنوانه رسالة فضل) والكتاب مؤلف في خوي (حصن في أذربيجان، ياقوت ٣/ ٣٩٤) في رمضان ٨١٩/ تشرين الأول والثاني ١٤١٦ (ورقة ٢٧٩ ب) والظاهر أنه لعلي الأعلى خليفة فضل الله لأنه في الواقع شرح لكتب مؤسس هذه الفرقة. وقد وصف علي الأعلى بأنه «كشاف جاودان نامه وعرش نامه ومحبت نامه» (استونامه ورقة ١٧ ب). ويذكر المؤلف أنه ألف الكتاب بكرامة من فضل الله (ورقة ٢١٢ أ) وأشار، في الورقة ٣٤٧ ب، إلى أنه تعلم مع أولاد فضل الله وتحت اشرافه، وتلك صفة يسبغها صاحب استونامه عليه (ورقة ٥٨ ب). وعلى هذا فإننا سنشير إلى هذا الكتاب بعبارة «شرح الجاودان» دفعاً للبس مع كتاب فضل الله الرئيس: جاودان كبير.

(٧) الضوء اللامع ٦/ ١٧٣.

صوفية بعينها وربما لبقائه ذلك الزمن الطويل في النجف وإن كان الأمر مشكوكاً فيه. ويبدو من إهمال ذكر أبيه في كتبه وكتب أتباعه أنه فقده في مقتبل العمر فشق فضل الله طريقه في الحياة بنفسه وساعده يتمه وعبقريته وطموحه على أن يقرن نفسه بمحمد وبالمسيح وأن يحاول أن يقود أمة الفرس عن طريق ديني ضد حكم المتغلبين من المغول.

وبدأ فضل الله، يحسن القدرة، هو في الخامسة والعشرين من عمره، على تعبير الرؤيا وتأويل المنامات[١] وبرع في ذلك إلى الحد الذي سمى معه بصاحب التأويل وقرن بيوسف عليه السلام[٣] وكان من تمام قدرته على ذلك أنه «رأى النبي في أسفل شجرة نارنج فسلم عليه وباحثه في النجوم»[٣].

وكان فضل الله يدعى بين الناس بالسيد فضل الله حلال خور (أي حلال المطعم) لأنه: «كان يخيط الطواقي الأعجمية ويقتات بثمنها» أو «أنه لم يذق منذ عُمِّرَ لأحد طعاماً ولا قبل شيئاً»[٤] واستطاع أن يجمع حوله المعجبين والمريدين. وكانت هذه مرحلة من حياته أعقبتها فترة بدأ فيها فضل الله يمزج في ذهنه فكرتي المهدية وقطبية التصوف وجعلت خيوطها تتبين. وما حانت سنة ٧٨٦/ ١٣٨٤ حتى أعلن مهديته بين أخصائه وتلقى البيعة على ذلك سراً على أن يخرج بالسيف متى سمح الوقت[٥] ومن هنا لبس أتباعه «اللباس الأبيض على رأسهم وبدنهم»[٦] إشارة إلى الكفن الذي يلبسه جنود المهدي في مبايعتهم له على الموت وحملهم ذا الفقار تحت قيادته[٧] بوصفهم أمواتاً أعادهم الله إلى الحياة ليجاهدوا بين يدي المهدي[٨].

---

(١) هامش نونامه الهي لفضل الله الحروفي وهي رسالة تلي كتاب جاودان كبير. ورقة ٤٠٦ أ.

(٢) جاودان كبير ورقة ١٥ أ. محبت نامه ورقة ١١ أ أستوانامه ورقة ٤ ب.

(٣) نونامه الهي ورقة ٤٠٦ ب.

(٤) الضوء اللامع ٦/ ١٧٤. والواقع أن هذه المهنة قد ذكرت لحروفي متأخرى هو أحمد لُر الذي قتل في هراة سنة ٨٣٠/ ١٤٢٦ لمحاولة اغتياله شاه رخ وان كان هذا لا يمنع من كون ذلك أمراً تقليديا للحروفيين. راجع حبيب السير ٣/ ٦١٥.

(٥) جاودان كبير ورقة ٤١١ ب

(٦) الضوء اللامع ٦/ ١٧٣.

(٧) جاودان كبير ورقة ٤٠٩ أ.

(٨) انظر النص الذي يردده الشيعة أثناء زيارتهم للمقام الذي غاب فيه المهدي ومنه العبارة: =

وكانت دعوة فضل الله مبنية على أنه خليفة الله كآدم وعيسى ومحمد اجتمعت فيه مُثُل الصوفية والشيعة لإنقاذ العالم بالدم(١)، فكان مهدياً وختماً للأولياء ونبياً وإلهاً في وقت واحد(٢)، وهي دعوى تكررت في هذا البحث، عند الصوفية والشيعة معاً. وكان فضل الله في هذه الأثناء يتنقّل بين أصفهان(٣) ودامغان(٤) وبروجرد(٥) وباكو(٦) وتبريز(٧) والحويزة(٨) وغيرها، ويناقش ويشرح ويوضح المقصود من دعوته التي اعتبرها المجتمع زندقة والحاداً. ونتيجة لكل هذا عقدت لفضل الله مجالس كثيرة

= «فأبقى عند خروجه ظاهراً من حفرتي مؤتزرا كفني مجاهداً بين يديه» (مفاتيح الجنان، طهران ١٢٧٧، ه ش، ص ٥٢٨).

(١) قال علي الأعلى ذلك شعراً رواية عن فضل الله:

كفت أكر نطق ازجهان بيرون شود   علم من شايد كه ديكر كون شود
حجّت قاطع بغير ابن كلام   نيست غير ازسيف بتّار والسلام

وترجمتها «قال:

إذا برز النطق (الإلهي) من العالم فإنه، بعلمي، ربما صار عالماً آخر.

ويصرف النظر عن هذا الكلام فإن الحجة القاطعة ليست إلا السيف البتار والسلام» (توحيد نامه لعلي الأعلى ورقة ٣٠ أ).

(٢) المهدية تتبين من شرح الجاودان ورقة ١٥٠ ب، ٢٠٨ أ ـ ب والنبوة من Further Notes ص ٦٢ وتاريخ الأدب العثماني لجب (بالإنكليزية) ١/ ٣٣٦، وختم الولاية من توحيد نامه حيث يهاجم ابن عربي لادعائه ختم الولاية (ورقة ٥ أ). وتبدو الإلهية من مخاطبة فضل الله بلفظ (الله)، ويرد في شرح الجاودان قول مؤلفه: «وما يعلم تأويله إلا الله، ومتشابهاً ترا حضرة الله ج ه درع ي [= عرش نامه الهي] خود بيان فرموده اند» وترجمتها: وما يعلم تأويله إلا الله، وقد بيّن حضرت الله المتشابهات في كتاب عرش نامه، ويختم المؤلف اقتباسه بقوله «صدق الله العظيم» (شرح الجاودان ورقة ٤٣٦ ب) وقال على الأعلى كذلك:

صاحب تأويل جون الله بُوَدْ   رحل هركس لا جرم بي راه بُوَدْ

وترجمته:

لما كان الله هو صاحب التأويل   فلا جرم أن يضل الرحالة طريقهم

(توحيد نامه ٢٩).

(٣) استوانامه ورقة ٤٨ ب.

(٤) جاودان كبير ورقة ٤١٠ ب.

(٥) أيضاً ورقة ٢٢ أ.

(٦) نونامه ورقة ٤٠٧ أ.

(٧) جاودان كبير ورقة ٤١٠ أ.

(٨) نونامه ورقة ٤٠٦ والعبارة هناك «جزيرة» والصحيح ما ذكرناه، راجع ياقوت ٣/ ٣٧٣.

لمحاكمته في كيلان وسمرقند[١]، واتهم بأنه يدعى أنه المسيح[٢]. وكان فضل الله في ذلك مشبهاً لفارسي آخر قتل سنة ٥٩٥/ ١١٩٨ ــ ٩ بسبب هذه الدعوى[٣] وثان قتل سنة ٦٧٢/ ١٢٧٣ وكان من أبناء التجار اسمه كي[٤].

والظاهر أن فضل الله كان من قوة الحجة وذلاقة اللسان ما استطاع بهما أن يتجنب المصير المحزن الذي آل إليه حال سابقيه. لكنه خشي على نفسه فكان ينوي أن يقصد إلى بلاد الروم[٥] على أمل أن يستطيع قيادة «الغر المحجلين» التي أوّلها من كلام علي بن أبي طالب وكان يعتبر نفسه مظهراً له أيضاً، بأنها تعني «شباب الروم» من المسيحيين الذين كان ينوي دعوتهم إلى الإسلام[٦] وقيادتهم لتحقيق أهدافه. غير أن الحوادث كانت أسرع منه فسرعان ما هرب إلى شروان واستجار بميران شاه بن تيمور[٧] غير أن ثورة الناس عليه وصلت إلى إسماع تيمور نفسه فطلبه ليقتله، فقتله ميران شاه بيده سنة ٨٠٤/ ١٤٠١ ــ ٢[٨]. ولقد كان من فرح الناس

---

(١) تاريخ العراق بين احتلالين ٢/ ٢٤٦، الضوء اللامع ٦/ ١٧٤.

(٢) جاودان كبير ورقة ٤٠٥ أ.

(٣) البداية والنهاية ١٣/ ١٩. شذرات الذهب ٤/ ٣١٩.

(٤) الحوادث الجامعة ص ٣٧٦.

(٥) جاودان كبير ورقة ٤٠٨ أ وورد في الورقة ٤١٠ ب أنه رأى في المنام ــ وهو بالنسبة إليه وحي ــ انه منطلق إلى هناك.

(٦) جاودان كبير ورقة ٤٠٩ أ. وبالنسبة للغر المحجلين واتصالهم بعلي، انظر الحديث القدسي الذي يصف الامام بأنه «أمير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين» [أصول الكافي، كتاب الحجة، أبواب التاريخ، الحديث ١٣، ١/ ٤٤٣]، وهو ــ عند السيوطي ــ من الأحاديث الموضوعة كما في كتابه اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، ص ٣٧٦.

(٧) رياض العارفين ص ٦١، وفي الضوء اللامع أن المستجار به كان أمير زاده والرجلان شخص واحد واللفظ الأول اسمه والثاني لقبه (انظر تاريخ العراق بين احتلالين ٢/ ٢٤٦).

(٨) التاريخ الذي يحدده الحروفية أنفسهم لقتل فضل الله هو ١٧ ذي القعدة سنة ٧٩٦/ ١٠ أيلول ١٣٩٤ (قيامة نامه ص ١٣٢ ــ ١٣٣، وانظر رياض العارفين ص ٢٦١ وهدية العارفين ص ٩٢٢، و Further Notes ص ٥٣٩). واخر تاريخ يرد في جاودان كبير هو ٢٤ جمادي الآخرة سنة ٧٩٦/ ٢٧ نيسان ١٣٩٤ (ورقة ٤٠٧ ب) مقترناً بفكرة قرب يوم القيامة، ولعل ذلك كان يعني أنه وشيك القتل. أما التاريخ الآخر وهو سنة ٨٠٤/ ١٤٠١ ــ ٢ فيحدده ابن حجر وينقله السخاوي (الضوء اللامع ٦/ ١٧٣، ١٧٤). واضطراب التاريخ الأول يأتي من أن ميرانشاه، الذي قتل فضل الله بعد التجاء هذا إليه، لم يتسلم السلطة في شروان إلا في سنة ٧٩٨/ ١٣٩٦ (انظر حبيب السير ٣/ ٥٣٤) =

بقتله أن ربط في رجليه بحبل وجر في الشوارع والأسواق[١]، وأرسل تيمور في طلب جثته ورأسه فأرسلا إليه في تبريز فأحرقهما هناك[٢]. ويبدو أن فضل الله كان يقدّر أنه في خلال أربعة عشر عاماً، وهو رقم مقدس عند الحروفيين، يستطيع أن يسود العالم ويتسلم زمام الأمور ليقترن ذلك بكرامة كان يريدها أن تتحقق فيتم له النصر سنة ٨٠٠ التي تعادل قيمتها العددية حرف الضاد من اسمه[٣] وتوافق مطلع القرن التاسع الهجري فيعتبر مجدده في العالم الإسلامي، ولكن الأمور لم تسر وفق الخطة التي رسمها. فلما قتل فضل الله اعتبر إلهاً، شأن الغلاة السابقين، يحكم العالم بالقوة[٤] وقيل برجعته[٥].

وترك فضل الله ثلاثة كتب مقدسة عند الحروفيين هي: الجاودان نامه، أي كتاب الخلود (قديماً وجديداً) ومحبة نامه وعرف نامه[٦] والأخيران مجموعتا شعر ولعلهما من الأشعار المقدسة القليلة في العالم. وترك فضل الله كتباً أخرى، ولكنها لا تعتبر مقدسة، وهي جاودان صغير[٧] ونونامه إلهي المار آنفاً وكتاب التأويلات في الرد على محمود الدشنائي الفلسفي في إثبات بقاء الروح بعد مفارقتها الجسد[٨]

= وقد جاء في مصنع السعدين أن سنة ٨٠٤ كانت مقترنة باستعدادات للقاء بايزيد وحلفائه، فربما كان بايزيد قريباً من تبزيز. وأخبرنا صاحب مطلع السعدين أيضاً أن كثيراً من قطاع الطرق شنقوا في هذه المدينة؛ فربما كان تيمور يريد أن يطهر البلاد من كل ما يدب منه الضعف أو يقلل من احتمالات النصر فقتل فضل الله مع من قتل. وقد نعت الحروفيون ميران شاه بماران شاه أي ملك الأفاعي لخيانته لصديقه فضل الله (Furhter Notes ص ٥٤٠، تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٩٤ نقلاً عن تاريخ إيران لعبد الله الرازي ص ٥١٣). والذي يلفت النظر حقاً أن الحروفيين حددوا موت ميرانشاه، في المصدر الذي ينقل عنه براون، بسنة ٨٠٣/ ١٤٠١ وهو تاريخ يسبق موت الحقيقي بسبع سنين وهو الفرق ذاته بين التاريخ الذي يحددونه لقتل فضل الله والتاريخ الذي يذكره المؤرخون. ومن يدري فلعل في الأمر سراً حروفياً.

(١) Furhter Notes ص ٥٣٧ عن كاشف الأسرار.

(٢) الضوء اللامع ٦/ ١٧٣.

(٣) جاودان كبير ورقة ١٥ أ.

(٤) استونامه ورقة ٢٦ أ.

(٥) توحيد نامه ص ١٣.

(٦) شرح الجاودان ورقة ٣ ب، استونامه ورقة ١٧ ب.

(٧) رياض العارفين ص ٢٦١.

(٨) استونامه ورقة ٥٠ أ.

وكتاب أنفس وآفاق، وهي منظومة فارسية، وعرف نامه[١]. ونسب إلى فضل الله ديوان مخطوط خطأ[٢] وان كان شاعراً بارعاً كما مر.

ولم تمت الحروفية بموت فضل الله وإنما بقيت في قلوب اتباعه الكثيرين المنتشرين في العالم الإسلامي كان منهم تسعة خلفاء[٣]، على عدد الأفلاك، لعلهم علي الأعلى (ت ٨٢٢/ ١٤١٩ ـ ٢٠) ومجد الدين وخواجه سيد إسحق ودرويش حسام الدين البروجردي وعماد الدين النسيمي (ق سنة ٨٢١ أو ٨٣٧/ ١٤١٨ أو ١٤٣٣ ـ ٤) ودرويش علي ودرويش بهاء الدين ومولانا محمد النابيني ودرويش أمير علي كيوان[٤]، وكانوا رؤساء الحروفية، وفي استوانامه ذكر لآخرين. وأورث

---

(١) هدية العارفين ص ٨٢٢ ويبدو أنها عرش نامه السابقة.

(٢) وذلك لأن قصائد الديوان ليست متخلصة بنعيمي. ثم إن خاتمته بفساد نسبته إلى فضل الله فالناظم يقول:

كان ف كه ذات أكبر امد شاهنشه روزمحشر أمد

وترجمته: فان ف (فضل الله) الذي ظهر كذات كبرى، جاء ملكاً ليوم الحشر (الديوان ورقة ١٧٤ أ) وذلك يقطع بنسبته إلى أحد اتباعه وربما كان عليّاً الأعلى أو النسيمي.

(٣) Futher Notes ص ٥٣٦ عن كاشف الأسرار.

(٤) استوانامه، ورقة ١٧ أ، ٢٢ أ، ٢٢ ب ٢٤ ب، ٤٨ ب، ويذكر فيها أسماء مريديه الأقدمين وأسماء حروفيي النواحي. وذكر ابن العماد أن نسيمي هذا ـ الذي سماه الشيخ نسيم الدين التبريزي ـ قتل في حلب سنة ٨٢٠هـ/ ١٤٠٧م وأنه «سكن حلب وكثر اتباعه ونشأت بدعته، فآل أمره إلى أن أمر السلطان بقتله، فضربت عنقه وسلخ جلده وصلب» [شذرات الذهب، ٧/ ١٤٤] وهي عبارة مستمدة من كتاب إنباء الغمر في أنباء العمر لابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨هـ) المعاصر لهذه الأحداث. انظره بتحقيق د. حسن حبشي، ط: مصر ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م ص ١٣٦. وانظر هامش المحقق المذكور من أن نسيمي هذا كانت له آراء شاذة منها إباحة زواج البنات كالمجوس وأن أميراً من التركمان اسمه ناصر الدين محمد ذو الغادر [لعلها ذو القدر] وقع في هذا الإثم. وجاء هنا أن محاولات جرت لمحاكمة نسيمي وانه كان يتمتع بحماية السلطة. لكن الضغط الشديد الذي وجهه الفقهاء ضد نسيمي تغلب أخيراً على إحجامهم الذي كان فيما يبدو خوفاً من أنصاره الكثر في بلاد التركمان على الأقل ومن هنا، «امر [السلطان] أن يرسل رأسه إلى شخص عينه من أولاد ذو لغادر [المذكور] ويده إلى نفر منهم، والأخرى إلى آخر، وهكذا فرّق أعضاءه في بلاد التركمان الذين أضلّهم وكان بعضهم يعتقد أنه لا يمكن قتله». وأما ناصر الدين بن ذو لغادر فقد «تاب قبل ذلك.. واشتد ندمه على ما كان منه لابنته وأعلمها بذلك وزوجوها بعيداً عنه حيث لا يراها ولا تراه، وربما كان هذا هو السبب في القبض على هذا الزنديق..». ومما يحسن ذكره هنا أن مؤسسة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة احتفلت بذكرى مرور ستة قرون على مولد =

فضل الله مركزه لولده نور الله الذي وصف بسلطان العرفاء[١] فقصد إلى العراق هارباً مع جماعة من الحروفية بعد أن أطلق سراحهم من السجون[٢]. ويبدو من وصف نور الله بِسَرْوَر الشهداء[٣] (مقدم الشهداء) أنه قتل فيما بعد فصارت الرئاسة إلى أبي الحسن على الأعلى[٤] الذي لقب بعبارة «القائم مقام فضل رب العالمين»[٦] وكان علوياً أيضاً[٥]. وكان علي الأعلى من سكان استراباد وتلقي عن فضل الله وقصد في النهاية إلى بلاد الروم واستقر هناك متنكراً في أناتوليا واختلط باتباع الحاج بكتاش وأخذ يدرّس الجاودان نامه سراً[٧].

أما في إيران فقد بقي السيد إسحق وكتب محرم نامه في سنة ٨٢٨/ ١٤٢٥[٨] لتكون دستوراً للحروفيين الموجودين في شروان وكيلان وخراسان[٩] ويبدو أنه كان ينازع عليا الأعلى الرياسة وحاول تعديل المذهب الحروفي ليناسب الأذهان والظروف ومن هنا هاجمه غياث الدين صاحب استوانامه الحروفي على مقولة أن طريقته لم تكن مرضية لأنه لم يبدأ كتابه ببداية الخلق، لا هو ولا السيد مجد الدين، كما هو المنصوص عليه والمتبع في كتب فضل الله[١٠]. وفي بدليس، وكانت من مراكز الحروفية، نهض بالرياسة الدرويش حسام الدين وأخوه وأبوه وأمه[١١] وكان

= نسيمي وعقدت المؤتمرات والمهرجان في مسقط رأسه تكريماً له وشارك زميلنا الدكتور نمير العاني في هذه المناسبة باعتبار نسيمي شاعراً أذربيجانياً تقدّمياً «أغنى الأدب الأذربيجاني بالقصيدة الفلسفية».
[انظر: جريدة الجمهورية (البغدادية) عددي يومي ٧/ ٩ و٨/ ١٠ ١٩٧٣].

(١) استوانامه ورقة ٣ ب.
(٢) أيضاً ٢٦ أ.
(٣) أيضاً ٢٢ أ.
(٤) استوانامه ١٧ ب.
(٥) أيضاً ٥٨ ب.
(٦) توحيد نامه لعلي الأعلى نفسه ص ٢٨.
(٧) Further Notes ص ٥٣٧ عن كاشف الأسرار.
(٨) محرم نامه ص ١٣ وهي جزء من كتاب نصوص حروفية.
(٩) استوانامه ورقة ٢٤ ب، وتراجع ص ١٣ من (نصوص حروفية) حيث يقول سيد إسحق نفسه: إنه كتبها بتكليف كشفي من الأمير ولعله يعني به نور الله بن فضل الله.
(١٠) استوانامه ورقة ١٧ أ.
(١١) أيضاً ٢٢ ب، ٤٨ ب.

صاحب استونامه مندوباً عن الأمير نور الله للاتصال بهؤلاء قبل تركه إيران[١] وترك عندهم إخوانه الصغار[٢]. وفي هراة كانت جماعة أخرى نجحت في التأثير في الجغتاي، وهم جيش شاه رخ[٣]، وعرّضت دولة التتار للخطر فحاول هذا التخلص منهم بنفيهم من البلاد. غير أن الحروفيين نفد صبرهم وهم يستعيدون قوتهم فتقدم واحد منهم اسمه [= أحمد القروي] وحاول اغتيال شاه رخ في سنة ٨٣٠/ ١٤٢٨[٤] ــ ٧ بطعنه بمدية ففشل[٤]. وأدى فشله إلى قتله والقضاء على جماعة من الحروفية هناك لاتصالهم بالمغتال كان منهم خواجة عضد الدولة، ابن أخت فضل الله[٥]. وكاد القصاص يلحق الشاعر المعروف علي بن المؤيد الملقب بقاسم أنوار (٧٥٥ ــ ٨٣٨/ ١٣٥٤ ــ ١٤٣٣) لعثور السلطان على ديوانه في خلوة [= كنبد] أحمد لر[٦] ولإشارته إلى أن حدثاً كبيراً وشيك الوقوع. وانتهى الأمر بنفي الشاعر إلى سمرقند[٧].

أما في العراق فقد ذكر من الحروفيين درويش أمير علي كيوان ودرويش صدر ضياء ودرويش حمد ناطق وحاج عيسى بدليسي وحسن حيدري وحسن تيركر وسيد تاج الدين وسيد مظفر والتحق بهم عزيز جاني ومحمد تيركر في صحبة الأمير نور الله[٨]. وكان في عراق العجم ولورستان جماعة وصفوا بأنهم شغلوا بالالحاد وترك الصلاة وإسقاط التكاليف وكذلك بعض أهل تبريز ممن كانوا يعتقدون أنهم يعيشون

---

(١) استونامه ٢٢ ب.

(٢) أيضاً ٢٢ ب ــ ٢٣ أ.

(٣) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٦٤.

(٤) انظر «قصة الابستاق» بحث للدكتور أحمد ناجي القيسي في مجلة الآداب والعلوم، العدد الأول، حزيران ١٩٥٦ ص ١٢٧ ــ ١٢٨.

(٥) راجع حبيب السير ٣/ ٦١٥ ــ ٧.

(٦ ــ ٧) انظر مناقب نعمة الله ولى، تحقيق جين اوبان، طهران ١٩٥٦ ص ٣٥. وهذا الكتاب يتضمن ثلاث رسائل مكتوبة قريباً من سنة ٩٩٠/ ١٤٩٤ ــ ٥، وانظر أيضاً نفحات الإنس ص ٥٩٥. يُضاف إلى هذا ما ساقه الأستاذ سعيد نفيسي من مصادر في مقدمته لكليات قاسم أنوار، طهران ١٣٣٧هـ ش/ ١٩٥٨م. وانظر على سبيل المثال الصفحات إحدى عشرة، خمس عشرة الخ، وانظر أيضاً حبيب السير ٣/ ٦١٥.

(٨) استونامه ورقة ٢٣ ب، ٢٦ أ.

في الجنة فعلاً وانه لم يعد لرعاية التكاليف موجب[١] ذكر منهم درويش بادار[٢] وبايزيد التبريزي[٣] الذي كان يؤّول صوم رمضان بالصمت[٤].

وأما في الشام فقد كان رئيس الحروفية نسيمي البغدادي (السيد عماد الدين)[٥] الـذي قيـل انـه اهتدى إلى الحروفية على يدي علي الأعلى[٦] وانه كان من مريدي فضل الله نفسه[٧] وادعى في الشـام مقاماً نافس فيه عليا الأعلى الرياسة حتى اضطر الأخير إلى الدفاع عن نفسه دون أن يتعرض لشـخص نسيمي ولا مكانته[٨]. وقتل نسيمي في حلب سنة ٨٢١ أو ٨٣٧ كما أشير إليه آنفاً بعد محاكمة لم يتقـرر فيها قتله[٩] كما كان الأمر مع فضل الله الحروفي نفسه.

وكان مع علي الأعلى من الحروفيين في بلاد الروم فريق كان منهم أخو المولى عز الدين عبـد اللطيف بن عبد الملك معلم أحد الأمراء العثمانيين[١٠] وكان منهم أيضاً عصبة من الفرس هاجروا إلـى هناك واستطاعوا بين سنة ٨١٦ و٨٢٢/ ١٤١٣ أو ١٤١٩ أن يؤثروا في السلطان محمد بن بايزيد (حكم بين ٨١٨ و٨٢٥/ ١٤١٥ و١٤٢٢) ويكسبوا عطفه حتى أنزلهم في «دار السعادة» ولكنهم قتلوا جميعـاً نتيجة لمعارضة الفقيه فخر الدين العجمي بحجة قولهم بالحلول[١١].

يبقى بعد هذا أن نذكر أسرة فضل الله الحروفي لتتم هذه الخلاصة الموجزة لتاريخ الحروفية. لقد كان لفضل الله أسرة تتكون من ثلاثة أولاد: نور الله الذي

---

(١) استونامه ورقة ٢٥ أ.

(٢ ــ ٣) شرح الجاودان ورقة ٣١٣ أ.

(٤) استونامه ورقة ٢٠ أ.

(٥) في رياض العارفين ص ٤٠٦ يلقب النسيمي بالتبريزي مما يوحي باقامته هناك زمناً طويلاً، ويلقبه ابن العماد اللقب نفسه (شذرات الذهب ٧/ ١٤٤) غير أنه أشير إليه بالبغدادي أيضاً (انظر تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٤٥ ــ ٥١).

(٦) استونامه ورقة ٥٨ ب.

(٧) رياض العارفين ص ٤٠٦.

(٨) استونامه ورقة ٧٨ أ.

(٩) راجع مثلاً اليواقيت والجواهر للشعراني ص ١٨.

(١٠) الشقائق النعمانية ١/ ٤٩ ــ ٥٠ (على هامش وفيات الأعيان، مصر ١٣١٠).

(١١) أيضاً ١/ ٦٤ ــ ٦٥.

عرّفنا به فيما مضى وآخرين هما كليم الله وسلام الله[١] وأربع بنات هن فاطمة خاتون، وكانت زوج علي الأعلى، إذا صح أنه صاحب شرح الجاودان[٢] وبيبي خاتون[٣] ثم أم الكتاب وفاتحـة الكتـاب[٤]. ومـن الواضح أن الأولاد الثلاثة والبنتين الأخيرتين ولدوا بعد إظهار فضل الله الحروفي لدعوته. أما أخوا نور الله وأُختاه الصغيرتان فقد وكل بهم الدرويش حسام الدين ليكونوا في رعايته لما غادر نور الله إيران إلى العراق فماتوا في طاعون سنة ٨٢٨/ ١٤٢٥[٥]، وأما فاطمة خاتون فقد تركت إيران مع علي الأعلى إلى بلاد الروم بعد سنة ٨١٧/ ١٤١٤[٦] التي يقترن ذكر فاطمة أثناءها بوجودها في حريم «حضرة فضل»[٧] ويبدو أن الفتاة الأخرى غادرت إيران مع أختها أيضاً. ومن الواضح أيضاً أنه كان لفضل الله الحروفـي أخت في هراة وهي أم عضد الدولة المذكور.

وبعد إلمامنا بالإطار التاريخي للحروفية والحروفيين يحسن بنا أن نعـرض للعقيـدة الحروفيـة ونحاول أن نتقصى جذورها وحقيقتها ثم نحاول أن نتبين صلتها بالتشيع والتصوف، ليتضح إلى أي منها يمكن أن تضاف ثم نختم ذلك كله بالعرض.

ثانياً ــ تاريخ معالجة الحروف والأرقام

ويحسن بنا، قبل الدخول في تفاصيل الحروفية، أن نقدم لها بكلمات تجلو لنا كيف بدأت معالجـة هذا الأمر في العالم الإسلامي.

---

(١) استونامه، ورقة ٢٢ ب ــ ٢٣ أ.
(٢) شرح الجاودان ورقة ٣٣٥ ب، على اعتبار انه مؤلفه.
(٣) أيضاً ورقة ٣٣٧ أ.
(٤) أيضاً ورقة ٢٢ ب ــ ٢٣ أ.
(٤) أيضاً ورقة ٢٢ ب ــ ٢٣ أ.
(٥) أيضاً ورقة ٢٢ ب.
(٦) شرح الجاودان ورقة ٢٠ أ.
(٧) أيضاً ورقة ٢٠ أ.

لقد مر بنا في الباب الأول من هذه الرسالة الميادين المشتركة بين الشيعة والصوفية في التأويل الباطن مما يتصل باسم الله الأعظم الذي يصاغ ــ في رأيهم ــ من فواتح السور ومن المعاني الباطنة التي يرمز إليها كل حرف منها على حدة. ويحسن بنا أن نقول كلمة عامة في القضية كلها. لقد بدأت القضية بمعالجة الأرقام وتأييد العقائد بها كما فعل أبو هاشم بن محمد بن الحنفية في معالجة العدد ١٢ والعدد ٧٠ ورأينا كيف جعل أبو منصور العجلي الله نفسه شكلاً على صورة حروف الهجاء وجعل عملية الخلق تتم بحركة تاجه الذي يعلوها حتى كان عيسى نفسه كلمة تشكلت من حركة التاج على هيئة تلك الحروف. ولكن الأمة الإسلامية ــ بما في ذلك الشيعة ــ لم تهتم بهذه الطفرة لأنها ــ كما يبدو ــ كانت فكرة سابقة لأوانها، وحدد الباحثون نشاطهم ببحث الأمور اللامذهبية بعيداً عن الكيسانية والإِسماعيلية. ويبدو أن المفكرين في العالم الإسلامي رأوا أن البراعة لا تكون في استخراج الحقائق من الأرقام مباشرة وإنما في نطاق الكلمات والآيات والحروف السرية لتدل ــ إن أمكن ــ على الأمور الروحية التي يدعون إليها الناس.

ويبدو أن أبا محمد سهل بن هرون بن راهبون الكاتب ــ صاحب بيت الحكمة أيام المأمون (ت ٢١٥/ ٨٣٠)[١] ــ كان أول من عرض لهذا الميدان ببحثه الحروف العربية عموماً وملاحظته أن عددها يعادل عدد منازل القمر الثمانية والعشرين، وأن أطول كلمة عربية لا تتجاوز حروفها السبعة على عدد السيارات السبعة، وان الحروف المزيدة على الأصول العربية تعادل عدد البروج الاثني عشر، وان نصف الحروف يدغم مع لام التعريف ــ وهي الشمسية ــ ونصفها لا يدغم ــ وهي القمرية ــ فتنبه إلى أن ذلك يشبه منازل القمر من حيث ظهور نصفها للعيان واختفاء النصف الآخر في وجه القمر الآخر. والتفت سهل بن هرون كذلك إلى أن حركات الاعراب الثلاث تشبه الحركات الطبيعية الثلاث: الأولى من الوسط كحركة النار والثانية إلى الوسط كحركة الأرض والثالثة على الوسط كحركة الفلك[٢]. ومما يلاحظ

(١) راجع ترجمته في الفهرست (ليبزج ١٨٧٢) ص ١٠، فوات الوفيات ١/ ٣٦٨، معجم الأدباء (مصر ١٩٣٨) ١١/ ٢٦٦ ــ ٦٧.

(٢) الفهرست (ليبزج ١٨٧٢) ص ١٠.

أن معظم الخطوط الفارسية القديمة ــ برواية ابن المقفع ــ كانت تتضمن ٢٨ حرفاً وانها كانــت علــى سبعة أنواع كان أحدها ــ وهو المستعمل للفراسة والزجر والأمور الأخرى ــ يتضمن ٣٦٥ حرفــاً[١]. وتلك أعداد يمكن استخراج الأسرار الطبيعية منها أيضاً، وبخاصة العدد الأخير، الذي يشير إلى عدد أيام السنة الزراعية. وإذا كان ما يرويه ابن النديم عن الكندي (ت قريباً من ٢٥٢/ ٨٦٦)[٢] صحيحاً فانه كان أول من حاول استخراج الدلالات العددية من الحروف لينتقل إلى الأسرار الكامنة فيها. من ذلك انه ذكر أن كلمة «قلم» تعني «نفاع» على اعتبار أن كلا اللفظين ــ إذا جمعت قيمة حروفه العدديــة ــ يســاوي ٢٠١[٣]. من هنا برزت الحروف بوصفها مصدراً للمعرفة. بل لقد نسب إلى الكندي انه كتب رسالة فــي «ملك العرب وكميته»[٤] تنبأ فيها ــ اعتماداً على حساب قيم الحروف الأربعة عشر الواردة في فــواتح السور ــ بأن الدولة العربية ستضمحل في مدى ٦٩٣ سنة من بدئها[٥] وكان هذا مدعاة لإعجــاب ابــن خلدون الذي ذكر تاريخاً مختلفاً وإن كان مقارباً[٦].

وجاء بعد الكندي تلميذ له[٧] هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (ت

---

(١) راجع الفهرست ١٣.

(٢) راجع مناقشة أبو ريدة حول وفاته في مقدمته لرسائل الكندي الفلسفية ص ٥ ــ ٦.

(٣) الفهرست، ص ١ وقد جمع الزمخشري الحروف في كلا اللفظين، فوجد مقابلهما العددي واحداً، وذكر في بداية الخبر أنه «ويزعم المنجمون أن الكلام في حساب الجمل وزنه نفاع» (انظر ربيع الأبرار له، مخطوط مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، رقم ٣٨٦ ــ ٩، ٣/ ٩٤ ب، وقد طبع الجزء الأول منه بتحقيق الأستاذ سليم النعيمي.).

(٤) هذه الرسالة محفوظة في المتحف البريطاني تحت رقم Add 7473 والنبوءة ترد في الورقة ١٧٥ ب ــ ١٧٨ ب ــ منها، وقد ذكرها ماسينيون في كتابه مجموعة نصوص ص ١٧٥ ومصطفى عبد الرزاق في كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٥١ ولم يضمنها ابن النديم مؤلفات الكندي مع أنه نص على أنه ذكرها كلها (الفهرست ليبزج ص ٢٥٧). وقد ذكر هذه الرسالة أيضاً عبد الرحمن البسطامي الحروفي (ت ٨٥٨/ ١٤٥٤) ولكنه زحف بتاريخ انتهاء ملك العرب بناء على معلومات أرباب الأسرار إلى سنة ٩٠٣/ ١٤٩٧ ــ ٨ وجعل موعد الخراب قبل ذلك بمائة سنة (مفتاح الجفر الجامع مخطوط في كمبردج).

(٥) رسالة ملك العرب وكميته ورقة ١٧٦.

(٦) تاريخ ابن خلدون ٣/ ٥٣٨.

(٧) راجع معجم الأدباء ٣/ ٧٢.

٣٢٢/ ٩٣٤) فتناول القرآن وما فيه من أسرار في حروفه وكتب كتاباً في البحث عن كيفية التأويلات[١] وكتب رسالة في نظم القرآن وغريبه وأخرى في تفسير سورة الفاتحة وغيرها في «الحروف المقطعة في أوائل السور»[٢]. ويبدو أن الغرض الأساس من تناول أبي زيد الحروف على هذا الشكل كان استخراج موعد ظهور المهدي الشيعي منها ــ وكان قريب الغيبة ــ فقد روى عنه أنه في أول أمره كان خرج في طلب الامام [المنتظر] إلى العراق[٣] ولكنه ترك هذا الأمر واتجه إلى أمور خاصة أخرى حتى كان من براعته في هذا الحساب أنه وقت وفاة نفسه في دقة غريبة[٤]. وكان أبو زيد إلى ذلك قد كتب رسالة في أن «سورة محمد تنوب عن جميع القرآن»[٥] فكانت هذه بداية حلقات متداخلة سنراها قريباً. ولكن أبا زيد توصل إلى نتيجة لم يقبلها أحد من بعده من دارسي الحروف ما عدا الحروفيين من أصحاب المذهب الذي نحن بصدد التقديم له ــ وذلك أنه أنكر صحة الحديث المشهور القائل: «لله تسعة وتسعون اسماً»[٦].

وذكر أن أبا عبد الله الصبيحي (الحسين بن عبد الله بن بكر، المعاصر لسهل بن عبد الله التستري، ت ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) «تكلّم في شيء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف فكفّره أبو عبد الله الزبيري وهيّج عليه العامة كما في اللمع للسرّاج» (ط: مصر ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص ٥٠٠، وراجع طبقات الصوفية للسلمي ص ٣٢٩، والطبقات الكبرى للشعراني ١/ ٨٨).

ولم يدخل القرن الرابع حتى كانت فكرة معالجة الحروف داخلة في كل أشكال المعرفة الإنسانية فعالجها الشيعة والإسماعيلية منهم خاصة وعالجها الصوفية والفلاسفة وحتى المعتزلة كل على حسب هدفه، ومن هنا وجدنا الحلاج يسير في موازاة

---

(١) الفهرست، ليبزج، ١٣٨.

(٢) معجم الأدباء ٣/ ٦٨.

(٣) أيضاً ٣/ ٧٤.

(٤) أيضاً ٣/ ٨٢.

(٥) الفهرست، ليبزج، ص ١٣٨.

(٦) لسان الميزان لابن حجر ١/ ١٨٤، أما عن الحديث فراجع البخاري، كتاب الدعوات ٨٠، ٨٥ وصحيح مسلم، مصر، ٢/ ٤٢٠.

أحمد بن سهل البلخي في القول بأن «في القرآن علم كل شيء وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور وعلم الأحرف في لام ألف وعلم لام ألف وعلم لام ألف الألف في النقطة وعلم النقطة في المعرفة الأصلية» حتى يصل إلى علم غيب الهو الذي «لا يعلمه إلا هو»[١].

ولم يكتف الحلاج بذلك وإنما طبق الحروف على غير القرآن وأخذ يحلل اسم محمد واسم عزازيل ليضع مقابل كل حرف منهما معنى يناسبه[٢]. ونظر النِفَّري (ت ٣٥٤/ ٩٦٥) إلى صور الحروف بعين الصوفي فرآها «كلها مرضى إلا الألف»[٣]، ويعني به الله، فطلب إلى الصوفية أن يخرجوا عن الحروف التي تدل على «العلم الذي ضده الجهل»[٤] ليعلموا العلم الرباني الذي لا ضد له وهو اليقين الحقيقي[٥]. ونظر إليها ابن بابويه القمي (ت ٣٨١/ ٩٩١) نظراً أدى به إلى تقرير إسلام أبي طالب اعتماداً على ما خاطب به العباسُ النبيَّ ﷺ من أن «أبا طالب أسلم بحساب الجمَّل وعقد بيده ثلاثة وستين»[٦]، فحللها ابن بابويه بحيث عادلت في القيمة العددية الكلمات «إله أحد جواد»[٧]. ونظر إليها الباقلاني (ت ٤٠٣/ ١٠١٢ ــ ٣) من زاوية إعجاز القرآن لمّا لاحظ أن «ألم» حين تنطق تبدأ من أول الحلق إلى آخره لتتضمن باقي الحروف التي ينطق بها العرب[٨].

ونظر إليها إخوان الصفا من وجهة نظرهم الخاصة وكونهم أصحاب التأويل والخبرة في القرآن والإسلام وأسراره وذكروا الحروف القرآنية بوصفها جزء من علمهم السري[٩] وساروا في ذلك شوطاً بعيداً جداً بمتابعتهم للفلسفة وتحليلاتها، وقالوا بتطابق الحروف العربية مع منازل القمر[١٠] وان الإِمامة تقابل القمر كما أن النبوة

---

(١) أخبار الحلاج (تحقيق ماسينيون وبول كراوس) باريس ١٩٣٦، ص ٩٥ ــ ٩٦.
(٢) انظر الطواسين ص ١٤، ٥٢.
(٣) مخاطبات النفري ص ٢٠٥.
(٤ و٥) مواقف النفري ص ٨٩.
(٦ و٧) معاني الأخبار لابن بابويه القمي (إيران ٣٦٠) ص ٨٣.
(٨) إعجاز القرآن للباقلاني (مصر ١٣٧٤/ ١٩٥٤) ص ٦٧، وقد ألفه سنة ٣٦٧/ ٩٧٧ ــ ٨.
(٩) رسائل إخوان الصفا ٤/ ١٩٤.
(١٠) أيضاً ١/ ٦٠ ــ ١٦١.

تقابل الشمس[١] وقسموها إلى أربعة عشر فوق الأرض ومثلها تحت الأرض[٢] ومشاكلة كل ذلك للإنسان الذي هو العالم الصغير. وخرجوا من ذلك إلى مظاهر أخرى تتصل بهذا العدد فذكروا الشعر واستخرجوا من بحوره الطويل والمديد والبسيط المكونة من ثمانية مقاطع وقرنوا بذلك أن المقاطع مركبة من اثنـــي عشر سبباً وأن الأسباب من ثمانية أوتاد فكانت جملة ذلك ثمانية وعشرين حرفاً. وبالإضافة إلـــى ذلـــك استخرجوا صلات أخرى بين الشعر والأفلاك وغيرها مما لا داعي إلى الإفاضة فيه هنا[٣].

وبعد هذا كله بقيت معالجة الحروف من موضوعات الفلسفة فكتب فيها ابـــن ســـينا (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧) «رسالة في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح السور الفرقانية»[٤] تناول فيها الأرقام وطبق عليها فلسفته في الخلق وأنواع العوالم والعقول[٥]. وأدى به البحث إلى أن «طس» تعني العالم الهيولاني وأن «ق» هي عالم التكوين وعالم الأمر وختم كلامه بأنه «لم يمكن أن يكون للحروف دلالة على غيـــر هذا البتة»[٦]. ولما بلغ هذا المبلغ صرح بأنه «بعد هذا أسرار تحتاج إلى المشافهة»[٧].

ولعل من الغريب أن ننتقل من ابن سينا إلى الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١) ولكن عالم الحروف كان يجمع كل الأهواء فعلاً وكان نصيبه من الغزالي رسائل عديدة ضاعت كلها للأسف الشديد منها «أســـرار حروف الكلمات، جنة الأسماء، خواص الخواص، رسالة في الأحرف، شرح نخبة الأسماء، فواتح السور، المبادئ والغايات في أسرار الحروف»[٨] و«السر المصون والجوهر المكنون في خواص

---

(١) رسائل إخوان الصفا ٤/ ١٧٠.
(٢) أيضاً ٣/ ١٠٢ وذكروا كذلك أن مجموع أمثال القرآن ٣٦٠ مثلاً، على عدد أيام السنة ودرجات الفلك.
(٣) أيضاً ٣/ ١٥٥.
(٤) أيضاً كتاب «تسع رسائل» لابن سينا ص ٩٢ ـــ ٩٦.
(٥) أيضاً ص ٩٦.
(٦ و٧) أيضاً ص ٩٧.
(٨) راجع مقدمة المنقذ من الضلال (دمشق ١٣٥٣/ ١٩٣٤) لجميل صليبا وكامل عياد.

الحروف»[1]. غير أن كتاباً واحداً منها، وهو المقصِد الأسني شرح أسماء الله الحُسنى، قد سلم وطبع الطبعة الثانية في مصر سنة ١٣٢٤/ ١٩٠٦. وقد عرض الغزالي في المقصد الأسنى لأسماء الله الحسنى على الصورة المعتادة مع ضبط لنفسه من الخوض في الأسرار (انظر ص ٢٤) وخلص في الفن الثالث منه إلى أن أسماء الله الحسنى تزيد على تسعة وتسعين توقيفاً (انظر ص ٨٠) وكانت تلك فكرة أبي زيد البلخي كما مر. وللغزالي نص آخر حفظه الزمان وهو جزء من الباب الثالث من كتاب المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية يقع في ست صفحات نشره وترجمه وحققه داريو كابنلاس في مجلة الأندلس (المجلد ٢١، سنة ١٩٥٦ ص ٢٠ ــ ٥٨)، والنص متضمن في الصفحات ٤٧ ــ ٥٢ أما العنوان ففي ص ٢٠، والمخطوط محفوظ في الاسكوريال تحت رقم I 130)[2]. وقد عرض الغزالي في هذا الباب للقول وتطرق إلى الصوت والحرف وكان في ذلك متابعاً لابن سينا في رسالته التي أشرنا إليها. والغزالي على كل حال، لم يقدم شيئاً جديداً في هذا المجال.

ودخلت معالجة الحروف بعد الغزالي عالم التصوف من جديد ورسخت فيه وصارت من مميزات المعرفة الصوفية وصارت لازمة من لوازم الصوفية في أبحاثهم. ومن هنا رأينا ابن عربي الذي فلسف التصوف يضمن الأبواب من الثاني إلى السابع من فتوحاته المكية كل ما يمكن تضمنيه من هذه المعرفة[3]، فأعاد إلى الأذهان فكرة سهل بن هرون في مطابقة عدد الحروف لمنازل القمر وفي مطابقة السباعات فيها للكواكب السيارة، وأضاف إلى ذلك أن حاصل قسمة الثاني على الأول يكون عدد العناصر الأربعة[4]، وبذلك صارت الحروف موجدة وخالقة لجميع الكلمات التي لا

---

(١) رسالة خواص الحروف لمحمد شريف، مخطوط في كمبردج، ورقة ٢٨٠ آ.

(٢) نشر كتاب المعارف العقلية بتحقيق عبد الكريم العثمان في دمشق سنة ١٣٨٣/ ١٩٦٣ وهذه الفقرات التي نعنيها من الباب الثاث تقع في ص ٦١ ــ ٧٣، وفي الكتاب استعراض مختصر لآراء السابقين في هذا الموضوع (انظر ص ٨٧ ــ ٩٢). وعاد الغزالي إلى الكلام على أشكال الحروف وحقائقها في ص ٩٩ ــ ١٠٢ وختم القول عليها بأنه ذكر «من كل فن شيئاً مختصراً يشبه المقدمة» (ص ١٠٨) وقال: «واعلم أني ما كتبت هذا مفيداً واهباً بل كتبته مستفيداً طالباً» (ص ١٠٩ ــ ١١٠) فكان كما ذكرنا.

(٣) انظر الفتوحات المكية ١/ ٦٤ ــ ١٤٨.

(٤) أيضاً ١/ ١٦٢.

نهاية لها في مقابل الموجودات غير المتناهية[١]. ولم يكتف ابن عربي بذلك بل أحيا مسألة أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين وربطها بالعوالم المختلفة وحقائقها فوجدها تسعاً وأربعين أضاف إليها ما يساوي ذلك مما في الإنسان من حقائق ــ بوصفه عالماً صغيراً ــ وزاد على ذلك حقيقة السر الإلهي المبثوث فيه فصارت كلها تسعة وتسعين اعتبرها الاسم الأعظم بحيث صارت كل الميادين المختلفة من عالم الحروف حقيقة واحدة تستغرقها وحدة الوجود[٢]. ويجب أن يضاف إلى ما أبدعه ابن عربي شيء آخر هو انه اعتبر عيسى من أعيان الوجود بكونه كلمة الله[٣] مما يذكر بأبي منصور العجلي. ومن هذا التجريد خرج ابن عربي إلى ربط هذا المعنى «بجوامع الكلم» التي وُهِبها النبي، وبالأسماء التي علمها آدم لتجتمع كلها في الإِنسان الكامل[٤] الذي ورث العلوم الإِلهية بوصفه جامعاً لكلمات الله. وبهذا تقدمت الماهية على المادة وصارت العبرة بالمعرفة الإِلهية التي يحملها الشخص لا شخصه نفسه، وختمت النبوة لتقوم الولاية مقامها على صورة أجمع وأوسع. وهكذا صارت الأسماء والمسميات شيئاً واحداً وصارت الحروف أصلاً يقوم بازاء الروح نفسها وهذا هو جوهر دعوة الحروفيين كما سنراه.

وجاء أبو العباس البوني (ت ٦٣٦/ ١٢٣٨ ــ ٩ في تونس) ليخرج بالحروف من مجالها النظري إلى الناحية العملية والتطبيقية، فلم يقتصر على دراسة حروف القرآن والبسملة وما يتصل بهما وإنما شفع ذلك كله بالاستفادة من هذه الأسرار فيما يختص بالحياة المعاشية، فاسم الله الأعظم «يجاب به عند الاضطرار»[٥] وتحقيق الرغبات[٦] ــ كما كان الغلاة الأقدمون يهزمون به الجيوش ــ[٧] وبسم الله الرحمن الرحيم وهي من تسعة عشر حرفاً منها عشرة غير مكررة هي الاسم الأعظم الذي كان المسيح يَرقي بالباء منها من الأوجاع والآلام[٨]. فصار علم الحروف حرفة ووسيلة

---

(١) الفتوحات المكية ١/ ١٦٢.

(٢) راجع التدبيرات الإِلهية لابن عربي ص ٢٠٩ ــ ٢١٠.

(٣) رسائل ابن عربي (كتاب الألف) ٣/ ١٢.

(٤) الفتوحات المكية ٢/ ١٣٧، والحديث منصوص عليه في ٢/ ١٤٠.

(٥) شمس المعارف الكبر ٤/ ٩٤.

(٦) أيضاً ١/ ١٣٨.

(٧) الفرق بين الفرق ١٧/ ٤٤، ٢٢٥، ٢٢٧.

(٨) شمس المعارف الكبرى ١/ ٣٨ ــ ٩.

لتسخير الطبيعة بقطع النظر عن كون مستخدمها برا أم فاجراً[١]، وانشغل الصوفية بـه لرسـم الهياكـل والطلاسم لتستخرج منها أسماء الله الحسنى[٢] وليعرف منها وقت ظهور المهدي الذي حدده البوني بسنة ظف أي ٩٨٠[٣]. وقد ذكر البوني عليّاً بوصفه أستاذاً له علمّه ــ في النوم ــ كيف يكون سـر الألـف والاسم الأعظم ودورة الأقطاب والخلفاء[٤] ولكن المهم الذي تطرق إليه هـو أنـه ذكـر لأول مـرة أن الحروف هي «٣٢ حرفاً منها ٢٨ حرفاً عربياً مبيناً وأربعة مدغمة واهية اللفظ وهي پ، چ، ر، گ»[٥] وذكر أنها هي الأسماء التي تعلمها آدم في بدء الخليقة[٦].

وجاء تلميذ لابن عربي كان من أصدقاء جلال الدين الرومي وأستاذاً لقطب الدين الشيرازي في الحديث[٧] ليكتب كتاباً في الحروف سماه إعجاز البيان[٨] كرر فيه ما تطرق إليه ابن عربي وزاد عليـه بأن التفت إلى النقط فوجد عددها في الحروف العربية ١٤ نقطة فقرنها بالسـموات السـبع والعناصـر الأربعة والمواليد الثلاثة[٩]. والتفت إلى الاعراب والنَقط من أسفل والتشديد وعلل كلاًّ بما شاء[١٠].

وكذلك كتب صدر الدين القونوي، خليفة ابن عربي وربيبه، كتباً[١١] في الحروف

---

(١) راجع ما رواه البوني عن سهل التستري أنه قال في يس «فيها أسماء من دعا بها أجيب براً كان أو فاجراً» وذلك غير ثابت في تفسير التستري، مصر ١٣٢٩، انظر ص ٨٧. وقد ذكر التستري هذا المعنى (ص ٨) غير أنه لم يتطرق إلى البر والفاجر. وراجع ٤/ ٣ حيث يقول البوني أيضاً: «واعلم أن الحروف أمة من الأمم» وذكر في الميم «أن عوالم هذا الحرف هي التي تجمد الثلج وتلقيه في الشمس لئلا يحرق حرها الناس» ٤/ ٥.

(٢) شمس المعارف الكبرى ١/ ٩٠.

(٣) شمس المعارف ٣/ ٧٣.

(٤) أيضاً ٣/ ٦٢.

(٥ و٦) أيضاً ٣/ ٩٠ رواها عن جعفر الصادق.

(٧) أيضاً ٢/ ٣٣.

(٨) راجع فهرس مخطوطات مكتبة دائرة الهند في لندن لستوري ٢/ ٣٣.

(٩) اعجاز البيان ورقة ٤٨ ب.

(١٠) نفحات الأنس ص ٥٥٦.

(١١) اعجاز البيان ورقة ٤٥ ب ــ ٤٨ أ

كمفتاح الغيب وتفسير الفاتحة[١]، وكتب عبد الله اليافعي (ت ٧٦٨/ ١٣٦٦ ــ ٧) الدر النظيم في خواص الأسماء الحسنى[٢] وهكذا أغلب شيوخ التصوف؛ فمهدوا السبيل لفضل الله الحروفي وزودوه بمادة جاهزة يستخدمها كما يشاء له غرضه وهدفه. وقد كان في أيام فضل الله الحروفي نفسه صوفي فارسي اسمه أحمد بن عبد الله المعروف بأبي ذر (ت ٧٨٠/ ١٣٧٨ ــ ٩) وكان مشهوراً بين الناس بمعرفة علم الحرف[٣] وكذلك علي الهمداني (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤) الذي ألف كتاب أسرار النقط وشرح أسماء الله الحسنى[٤]. وكان لهؤلاء الحرفيين من المقام والجاه ما جعلهم يحتلون به مراكز مهمة في الدول الإسلامية عموماً، وكان من أولئك محمد بن عبد الله الشمسي الحرفي المعري (ت ٨٠٦/ ١٤٩٣ ــ ٤) الذي كان خصيصاً بالظاهر برقوق[٥] (ت ٨٠١/ ١٣١٩). واستمر الأمر على هذا المنوال إلى ما بعد ظهور فضل الله الحروفي. ولن نتناول الفترة المتأخرة الآن لأن غرض هذه الصفحات التقديم للحركة الحروفية في هذا المجال، ولكن من المهم أن نشير على أن عبد الرحمن البسطامي (ت ٨٥٨/ ١٤٥٤) قد جعل من علامات ظهور المهدي انتشار علم الحرف[٦]. وهو، وإن كان متأخراً عن فضل الله الحروفي قليلاً، إلا أنه بين إلى أي مدى كان المجتمع متشرباً بهذه المعرفة الجديدة ومتطلعاً إلى ظهور شخصيات تتبنى هذه الدعاوي. في هذا الجو ظهر فضل الله الحروفي ونبغ ونظم فرقته الجديدة التي اختارت أن تبني كيانها على هذا الجزء المحدود من المعارف السرية لتتفرع معه إلى نواحي أخرى سنجدها في أثناء البحث.

ثالثاً ــ تاريخ التنبؤ والمهدية

وقبل أن نبحث مبادئ الحروفية وطبيعتها لا بد أن نشير إلى الحركات التي سبقتها من ادعاء للنبوة ومن تنظيم لمذاهب جديدة تكاد تكون أدياناً مستقلة وكانت ــ

---

(١) نفحات الأنس، ص ٥٥٦.

(٢) خواص الحروف لمحمد شريف ورقة ٢٨٠ أ.

(٣) نفحات الأنس ص ٤٢٨.

(٤) أيضاً ص ٤٤٧، مجالس المؤمنين ص ٢٩٨.

(٥) شرح الحروف للقزويني ورقة ٤٥ أ.

(٦) مفتاح الجفر الجامع ورقة ٢٨ ب.

كما لاحظ البيروني ــ في الغالب حركات فارسية تقوم على قواعد صوفية وتتعلق بالولاية على العموم[1]. وقبل أن نأخذ برأي البيروني أو ندعه يحسن أن نقول كلمة قصيرة في بواكير هذه الحركات.

لقد كان انتشار الإسلام بزعامة رجل من عرب الشمال حافزاً لردود مختلفة اتخذت أشكالاً من الحسد والحقد والطموح وتمثلت في حركات فردية وجماعية انعكست، من عرب الجنوب المتحضرين من جهة، والفرس الذين غُلبوا على أمرهم بعد حضارة وسلطان من جهة أخرى. لقد كانت الزعامة الروحية، التي تتفاوت بين الإِلهية والنبوة والمهدية والولاية الصوفية، الصور التي اتخذتها ردود الفعل اليمانية والفارسية، ومنها تسربت إلى الأمم الأخرى وبخاصة في الفترات التي ضعف فيها الحس القبلي والشعبي وظهر فيها الطموح الشخصي. ومن المعلوم أن نبوة محمد ﷺ كانت السبب في تنبؤ مسيلمة وسجاح والأسود العنسي من أهل اليمن. أما في فارس، التي يرى الشهرستاني صدورها عن روح النبوات دون الفلسفة[2]، فقد ذكر ابن حزم سلسلة من التنبؤات الفارسية في الفترة الإسلامية شاهداً على ذلك، ومثّل لها بحركات سنقادة واستاسيس والمقنع وبابك وخداش وأبي سلم السراج[3]. ومن أطرف ما يذكر في هذا الاستعراض السريع أن عبد الله بن خازم (ت ٧٢/ ٦٩١) ــ عامل الأمويين على خراسان في فترة الحروب الأهلية بعد ترك معاوية الثاني الأمر شورى للمسلمين ــ تنبه إلى أن «ربيعة لم تزل غضاباً على الله مذ بعث نبيه من مضر»[4]. وأضاف إلى ذلك أنه «من أجل حسد ربيعة لمضر بايعت بنو حنيفة مسيلمة الكذاب طمعاً في أن يكون في بني ربيعة نبي كما كان في بني مضر نبي»[5]. ولاحظ أصحاب كتب الفرق أن الربعيين كانوا أسرع إلى الانضمام إلى المعارضة «من أجل غيظهم على مضر لخروج النبي منهم»[6]. وذكر الطبري في تاريخه (ط: أوربا ٢/ ١٨٥٥، حوادث سنة ١٢٦هـ) أنّ «في هذه السنة، وقع الاختلاف في

(١) أوردها البيروني (ت ٤٤٠/ ١٠٤٩) على هذه الصورة بادئاً من بوداسف، قبل زرادشت، وانتهى إلى الشلمغاني (الآثار الباقية) ليبتزج ١٨٨٧، ص ٢٠٤ ــ ٢١٤.

(٢) الملل والنحل ٢/ ١٤٠.

(٣ و٤) الفصل ٢/ ١١٥.

(٥ و٦) الفرق بين الفرق للبغدادي، مصر ١٩٤٨، ص ١٨١.

خراسان بين اليمانية والنزارية، وأظهر الكرماني [جديع بن علي بن شبيب المعَني، ق ١٢٩هـ/ ٧٤٦هـ] الخلاف لنصر بن سيّار [الليثي الربعي] واجتمع مع كل واحد منهما جماعة لنصره «فنُصِح نصر بضرب عنق الكرماني بحجة مخالفته للدولة وكذا يضرب عنق الفرافصة بن ظهير البكري، أحد أعوانه، بحجة أنه «لم يزل متعصّباً على الله لتفضلّه على مضر ولتفضّله على ربيعة». وإذا صح هذا المنطق كان من الطبيعي أن يسلك الغلو الكوفي في هذه الحركات باعتبار الكوفيين في الغالب من اليمن الربعيين[١] وباعتبار الغلو من وجوه النشاط التي أظهرها العنصر الفارسي في القرنين الهجريين الأولين. ومما يزيد هذه النقطة وضوحاً ملاحظة ابن حزم أن التصوف والتشيع [الغالي في رأينا] كانا الصورتين اللتين رسمتهما معارضة العنصر الفارسي للعرب ومقاومتهم لهم[٢].

وتحنباً للخوض التفصيلي في هذه الشؤون، التي ليس هذا مجالها الحقيقي، وبعداً بهذه الفقرة عن الوقوع تحت طائل التبويب القبلي والجنسي، نترك لهذه المقدمة أن تنساق في يسر مع الأحداث التاريخية بمعزل عن التخصص وإن كانت واضحة الدلالة على هذه الروح. ومن الأحداث المبكرة في شأن ادّعاء النبوة وما يتّصل بها، على العموم، ما ذكره المقدسي من أنّه في أيام المتوكل العباسي (ح ٢٣٢ ــ ٢٤٧هـ/ ٨٤٦ ــ ٨٦١م) «ظهر رجل بسرّ من رأى، يقال له محمود بن الفرج النيسابوري، وزعم أنه ذو القرنين ومعه مصحف قد ألّف كلامه، وتبعه على ذلك سبعة عشر رجلا. فقيل له: كيف ذهبت إلى ذي القرنين من بين الناس؟ قال: لأن رجلين في بغداد يدّعيا النبوة (!) فكرهت أن أكون ثالثهما. فصفع صُفَيْحاتٍ وتاب هو وأصحابه» [البدء والتاريخ له، ٦/ ١٢٢]. ولكننا ينبغي أن نشير إلى أن أبا العلاء المعري (٣٦٣ ــ ٤٤٩/ ٩٧٣ ــ ١٠٥٧) ذكر أنه «ما زال اليمن، منذ كان، معدناً للتكسب بالتديّن.. وحدثني من سافر إلى تلك الناحية أن به اليوم جماعة

---

(١) انظر فصل الغلو والغلاة من الجزء الأول.

(٢) الفصل ٤/ ١١٤ وانظر أيضاً خطط المقريزي، مصر ١٢٧٠، ٢/ ٣٦٢ ودبستان المذاهب المنسوب إلى محسن الفاني الكشميري (ت ١٠٨١ أو ١٠٨٢/ ١٦٧١ أو ١٦٧٢) بمبي ١٢٩٢، ص ٢٩ تعبيراً عن رأي آذركيوان البارسي (ت ١٠٢٧/ هـ ١٦١٨م)

كلهم يزعم أنه القائم المنتظر فلا يعدم جباية من مال»[١]، وبصرف النظر عن حركات الغلـو الشـيعية السابقة[٢] وحركة الحلاج[٣] يحدثنا أبو العلاء المعري عن المنصور الصناديقي الذي ظهر في اليمن سنة ٢٧٠/ ٨٨٣ ــ ٤ الذي «كانت القيان تلعب بالدف» في زمانه وتقول:

خــذي الدُفَّ يا هــذه والعبي وبثّــي فضــائل هــذا النبي
تولَّــى نبــي بنــي هاشــم وقــام نبــي بنــي يعرب[٤]

ويضيف المعري إلى ذلك أنه «كان باليمن رجل يحتجب في حصن له ويكون الواسطة بينه وبين الناس خادماً له قد أسماه جبريل...»[٥].

وفي سنة ٢٩٠هـ/ ٩٠٣م قتل يحيى بن زكرويه القرمطي الملقب بالشيخ «قتله المصريون [مـن أنصار الحركة الفاطمية السرية] على باب دمشق بعد أن قتل منهم خلقاً كثيراً وكسر لهم جيوشاً». وأشار ابن الجوزي، ناقل الخبر، أن يحيى هذا كان «يركب جملاً، فإذا أشار بيده إلى ناحية من النـواحي فـي محاربيه انهزموا. فافتتن بذلك أصحابه. فلما قتل، عقد أخوه الحسين لنفسه وتسمّى بأحمد بـن عبـد الله، وتكنّى بأبي العباس، ودعا إلى ما كان يدعو إليه أخوه؛ فأجابه أكثر أهل البوادي وقويت شوكته. وصـار إلى دمشق فصالحه أهلها على شيء، فانصرف عنهم. ثم صار إلى أطراف حمص، فتغلب عليها وخطب له على منابرها وتسمّى بالمهدي. ثم صار إلى حمص [كذا] فأطاعه أهلها وفتحوا له بابها خوفـاً علـى أنفسهم» [المنتظم لابن الجوزي، ٦/ ٣٨]. وذكر ابن الجوزي، بعد أن هذا المتمهدي حين استولى علـى سلمية، مركز الدعوة الإسماعيلية «قتل من بها من بني هاشم»! وأنه كان له فقه خاص يستبيح به النساء ويقتل الأطفال والحيوان، وانتهى الأمر بقتله في التاريخ السابق.

وفي سنة ٣٢٢/ ٩٣٤ ظهر في بغداد محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن

---

(١) رسالة الغفران تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط ١، مصر ١٩٥٠، ص ٣٧٧ ــ ٨.
(٢) انظر الجزء الأول.
(٣) أيضاً ٢/ ٣٧ ــ ٥١.
(٤ و٥) رسالة الغفران ص ٣٧٣ ــ ٤.

ابي العذافر (وشلمغان نسبة إلى قرية قرب واسط[١])، وكان من موظفي الدولة[٢]، مدعياً في البداية بابية المهدي ومنازعاً في ذلك الحسين بن روح نائبه الرسمي عند الشيعة[٣] الذي كشف مـا تخفيـه حركـة الشلمغاني[٤]. وبعد ذلك ادعى هذا الربوبية وظهر بدين جديد يقوم على حلول النور الإلهي فيه بعد تنقلـه في الأنبياء والأئمة حتى الامام الحادي عشر[٥]. واستطاع الشلمغاني أن يكسب أنصاراً من المثقفين وذوي اليسار من الوزراء والكتاب في البلاط العباسي[٦]. وكانت حركة الشلمغاني مؤصلة من حركة الحـلاج القريبة وصادرة عنها إلى حد أن مقارنات عقدت بين الرجلين وشبه الشلمغاني بسابقه[٧]. وكـان مـلاك حركة الشلمغاني، كما روى ابن الأثير، من جانبها السياسي انها كانت ترمي إلى القضاء على العباسـيين والطالبيين معاً[٨] هادفة من ذلك إلى التخلص من الحاكمين والمرشحين للحكم على السواء والتخلص من الحكومة والمعارضة الرسمية معاً. ولكن الحركة فشلت وقتل الشلمغاني واحد أنصـاره ثـم أحرقـا[٩]، فانتهت بذلك حلقة أخرى من سلسلة الحركات الغالية.

ويحق لنا، ونحن نستقصي هذه الحركات، أن نسلك المتنبـي الشـاعر (٣٠٣ ــ ٣٥٤/ ٩١٥ ــ ٩٦٥) مع زملائه المتنبئين ونصدّق ادعاءه النبوة ونحمل ذلك محمل الجد والواقع[١٠]، وإن كان الـدكتور طه حسين لا يتردد «في رفض ما يروى من أنه

---

(١) معجم البلدان لياقوت ٥/ ٢٨٨.

(٢) أيضاً ٥/ ٢٨٨، معجم الأدباء ١/ ٢٣٥.

(٣) ابن الأثير ٨/ ٩٢، راجع ترجمته في رجال النجاشي ص ٦٨، وفهرست الطوسي ص ٣٠٥ الخ.

(٤) ابن الأثير ٨/ ٩٢، وقد كان الشلمغاني من متكلمي الشيعة ومصنفيهم وظلت عدة من كتبه معترفاً بصحتها حتى بعد ادعائه ما ادعى، انظر غيبة الطوسي ص ٢٥٤.

(٥) معجم الأدباء ١/ ٢٣٥.

(٦) راجع التبصير في الدين للأسفراييني (ت ٤٧١/ ١٠٧٨ ــ ٩) ص ٧٩ وكذا كتاب المقتدر العباسي على نصر الساماني في معجم البلدان ١/ ٢٤١، وراجع ابن الأثير ٨/ ٩٢ وتاريخ أبي الفدا ٢/ ٣٨٢.

(٧) رسائل البلغاء (رسالة ابن القارح) ص ٦٠.

(٨) معجم الأدباء ١/ ٢٤٧ ــ ٤٨، ابن الأثير ٨/ ٩٣.

(٩) الفهرست لابن النديم، ليبزج، ص ١٤٧ والكتب السابقة.

(١٠) انظر حول هذا الموضوع مقالاً في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد العاشر، الجزء السابع سنة ١٩٣٠.

ادعى النبوة وإحداث المعجزات أو زعم إحداثها» كما لا يتردد «في رفض هذا السخف الذي ينبئنا بـأن المتنبي زعم أن قرآناً نزل عليه وبأن بعض الناس قد حفظ هذا القرآن»[١]. ومهما يكن من شيء فقد ذكر أبو العلاء المعري نفسه، وكان من أعظم المعجبين بالمتنبي حتى صنف لديوانه تفسيراً سماه بمعجز أحمد، ذكر المعري نبوته وكراماته ومخاريقه ومنها ركوبه ناقة صعبة وإبراؤه جريحاً بريقه ونبوءته بموت كلب نبحه ففعل[٢]، وذكر من كرامات المتنبي، التي تناقلها الناس عنه إبان تنبئه وقوفه تحت مطر منهمر دون أن يبتل[٣]. وسواء أصحت عن المتنبي معارضته للقرآن أم لم تصح فقد قيل أنه سمّى آياته بالعبرات ونسب إليه من ذلك قوله: «... امضِ على سننك واقفُ أثر من كان قبلك من المرسلين فإن الله قامع بك زيغ من ألحد في الدين وضل عن السبيل»[٤]. على أن مما يجوز أن المتنبي صدر في كل ذلك عن التشيع الغالي وربما القرمطة اللتين يراهما الدكتور طه حسين منفصلين عن التنبؤ ونراهما أصلا له[٥]. يضاف إلى هذا أن من الباحثين المحدثين شرقاً وغرباً من يعتبر المتنبي فيلسوفاً له اتصال بالفارابي والقرامطة ومفكراً بينه وبين نيتشه الفيلسوف تشابه[٦].

وإذا استحضرنا في الذهن امتلاء اليمن، وربما غيره من البلاد الإسلامية، بالمهديين في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، يبدو من الطبيعي ــ في مثل هذه الظروف ــ أن يدّعي رجل في نهاوند النبوة سنة ٤٩٩/ ١١٠٥ ــ ٦ ويسمي أربعة من أصحابه بأسماء الخلفاء الراشدين فكانت

---

(١) مع المتنبي، مصر ١٩٣٦، ١/ ٧٤.

(٢) رسالة الغفران ص ٣٥٥ ــ ٦ وانظر أيضاً سرح العيون لابن نباته المصري (ت ٧٦٨/ ١٣٦٦ ــ ٧) مصر ١٩٥٧، ص ١٦ ــ ١٧ والصبح المنبي عن حيثية المتنبي ليوسف البديعي (ت ١٠٧٣/ ١٦٦٢ ــ ٣) دمشق ١٣٥٠/ ١٩٣١ ــ ٢، ص ٢٣ ــ ٢٤.

(٣) سرح العيون ص ٢٤، الصبح المنبي ص ٢٤.

(٤) انظر مع المتنبي ١/ ٥٠ ــ ٥٣، ٦٧ ــ ٧١ (وخصوصاً ص ٧٣).

(٥) الصبح المنبي ص ٢٥.

(٦) فيلسوف العرب والمعلم العرب الثاني (مجموعة مقالات) للشيخ مصطفى عبد الرازق، مصر ١٩٤٥، ص ٧٩ ــ ٩٥ وخصوصاً ص ٩٣.

نتيجته القتل[١]. ويحسن أن نذكر هنا أن المهدية كانت صناعة رائجة في المغرب، خصوصاً في أيام ابن خلدون كما ذكرنا في الجزء الأول. ومن الطريف تضمين هذه المجموعة نبوءة صالح بن طريف الـــذي «كان له أتباع في جبال البربر، وكان ادّعى النبوة وشرع لأتباعه ديناً جديداً، وتنبّأ بعده بعض ولده» كما في لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، (ط. حيدر آباد ١٣٢٩ ــ ١٣٣١هـ، ٣/ ١٧١). ونقل ابن حجر عن ابن حزم أن ابن طريف هذا «كان له أتباع من أهل عواطية ينتظرون رجوعه إلى أن قطع الله آثـــارهم جملة في وقتنا هذا ويعني في العشر الخامس بعد المائة الرابعة» (أيضاً ٣/ ١٧١). ومـــن الطريـــف أن نشير هنا إلى أن الفرس كان لهم غرام بادّعاء المسيحية على الخصوص باعتبارها ادخل في الروحانيات وأعمق أثراً في الناس وأبعد عن العنصر العربي والنسب العلوي وأقرب مدخلاً إلى الأديـــان الموجـــودة على العموم وفكرة أعم من المهدية التي كان يؤمن بها فريق محدود من المسلمين وحدهم. ويذكرنا هـــذا بالشلمغاني الذي كان يسمى نفسه بالمسيح مرة[٢] وبروح القدس مرة أخرى[٣]. لقد أنهت كتب التاريخ إلينا ثلاث حوداث ادعى فيها رجال من الفرس أنهم المسيح نفسه، فقد ظهر الأول في دمشـــق ســـنة ٥٩٦هـ/ ١١٩٩م وادّعى أنه المسيح بن مريم فصلب بأمر حكام دمشق واقترن صلبه بالثورة على الروافض فـــي دمشق ونبش قبورهم[٤] مما يدل على أن للغلو فيها مدخلاً. وأما المسيح الثاني فقـــد ظهـــر ســـنة ٦٧٢/ ١٣٦٠ ــ ١ في شوشتر (تُستر بالاصطلاح العربي) أيام التتار وادعى النبوة وأنه عيسى بن مريم وكان اسمه كي[٥] أو لي[٦] وكان من أبناء التجار «اشتغل

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ٤٩٩.

(٢) انظر كتاب المقتدر إلى نصر الساماني حاكم خراسان بهذا الخصوص في معجم الأدباء ١/ ٢٤٣.

(٣) التبصير في الدين ص ٧٩.

(٤) تراجم القرنين [السادس والسابع الهجريين] لأبي شامة الدمشقي (أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل، ت ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧هـ ٢، ط: مصر ١٩٤٧م، ص ١٦. وانظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٣/ ١٩، حيث قدّم المصنّف الأخير هذه الحوادث سنة ٥٩٥ أما القبور التي نبشّت فلم يحدّدها ابن كثير. لكن أبا شامة ذكر أن العامة كان منهم «كبْسُهم وثّاباً المرحّل [الصحيح: نَبْشُهم قبره] وتعليقهم رأسه مع كلبين» ويجدر بالذكر أن ابن كثير قرن الحادثتين، وهما منفصلتان عند أبي شامة، وهو أقرب إلى الحوادث وأعرف بها.

(٥) الحوادث الجامعة ص ٣٧٦.

(٦) البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٦.

بحفظ القرآن والفقه والإشارات والنجوم»[١] واتبعه جماعة فكان أن «نقص لهم من الفروض صلاة العصر وعشاء الآخرة»[٢] وكان إلى ذلك ينظم شعراً بالفارسية[٣] وشاباً يقول: «إن بلغت من العمر ثمانياً وثلاثين تمَّ أمري»[٤]، وكل هذه ميادين مشتركة بينه وبين فضل الله الحروفي. غير أن هذا الشاب لم ينجح في دعواه فكان أن قتل في مطلع شبابه قبل أن يبلغ هذا العمر[٥]. وأما الثالث فكان علي بن الفخر الأردستاني الذي ادعى في سنة ٦٩٦/ ١٢٩٧ ــ ٧ أنه عيسى بن مريم فأخذ «وقتل وأحرق في رمضان»[٦] وكان من أتباعه عامر بن عامر البصري كما مر.

ولم تنقطع هذه الحركات الشاذة في القرن الثامن أيضاً، فمع حسبان حركة المهدي النصيري الذي ظهر في الشام سنة ٧١٧/ ١٣١٧[٧]، حدث في دمشق بعد ذلك بثلاث سنوات ان «ضربت عنق شخص يقال له عبد الله الرومي، وكان غلاماً لبعض التجار، وكان قد لزم الجامع ثم ادعى النبوة واستتيب فلم يرجع فضربت عنقه»[٨]. وبعد هذا بتسع سنوات ادعى في مصر تركي آخر من المماليك الجاولي يقال له «أوصي» أنه المهدي وزاد على ذلك بمحاولة النطق بكلام موحى به و«سجع سجعات يسيرة على رأي الكهان»[٩] «فانزل في شرخيبة وذلك قبل حضور الخطيب في جامعة الحاكم»[١٠]. وفي سنة ٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م حُوكم الباجربقي القلندري، السابق، لقوله بقرب ظهور المهدي، ظاهراً، وتصنيفه ملحمة شعرية تتضمن ذلك على صورة إلغاز بالحروف، منها قوله:

إن شئتَ تكشف سرَّ الجفر، يا سُؤْلي	من علم جفرِ وصّي والدِ الحسنِ
فافهمْ وكنْ واعياً حرفاً وجملته	والوصفَ فافهمْ، كفعلِ الحاذق الفطِنِ
أمّا الذي قبل عصري لستُ أذكرهُ	لكنّني أذكر الآتي من الزمن
بشهر بَيْبَرْسَ يبقى بعد خَمَسِتها	بحاءِ ميم بَطِيشٍ نام في الكُنَنِ
شِيءٌ له أَثَرٌ مِنْ تحت سرَّتِه	له القضاء قضى أي ذلك المنن

(١ ــ ٥) الحوادث الجامعة ص ٣٧٦، البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٦.

(٦) مقدمة تائية عامر البصري، دمشق ١٣٦٧/ ١٩٤٨، عن تلخيص معجم الألقاب لابن الفوطي. واردستان مدينة بين قاشان وأصبهان (ياقوت ١/ ١٨٤).

(٧) البداية والنهاية ١٤/ ٨٣.

(٨ ــ ١٠) البداية والنهاية ١٤/ ٩٦.

(١١ ــ ١٢) أيضاً ١٤/ ١٤٤.

فمصرُ والشامُ مع أرضِ العـــراقِ لـــه وأذْرَبَيْجـــان فـــي مُلْكٍ إلى اليَمَـــنِ

(مقدمة ابن خلدون ص ٣٤١)

وفي سنة ٧٤١/ ١٣٤٠ ــ ١ حوكم عثمان الدكاكي لأنه «ادّعى عليه بعظائم من القول لم يؤثر مثلها عن الحلاج ولا أبي العذافر [كذا] الشلمغاني وقامت عليه البينة بدعوى الإلهية»[١] وشيء آخر، فكان أن قتل بعد ذلك[٢].

وفي سنة ٧٩٩/ ١٣٩٧ مات في مصر علوي فارسي كان يدعى حَسَناً أو إبراهيم بن عبد الله الأخلاطي الحسيني وكان قدم من إيران إلى حلب ثم غادرها إلى مصر حيث «نزل بجامعها منقطعاً عن الناس»[٣]. وفتش منزله بعد موته فوجد فيه «جام ذهب وقوارير فيها خمر وزنانير للرهبان ونسخة من الإنجيل وكتب تتعلق بالحكمة والنجوم والرمل وصندوق فيه فصوص مثمنة على ما قيل»[٤]، وقيل فيه: «انه كان ينسب إلى الرفض لأنه كان لا يصلي الجمعة ويدعي من يتبعه أنه المهدي»[٥].

كانت كل هذه الأحداث تمثل طموح أصحاب الأفكار من غير المتغلبين أو الأمراء إلى احتلال مركز الصدارة في العالم الإسلامي عن طريق القوة الروحية ولا شك أن للتصوف الأثر الأكبر في تهوين الأمر على أولئك الطامحين. والظاهر أن تطور التصوف وظهور فكرة وحدة الوجود وتسلط التصوف على أذهان الناس زاد من حماسة المتصوفة والمتشبهين بهم من ناحية وسهل على الناس قبول دعوتهم وبخاصة أن حكام البلاد كانوا من الأتراك والمغول الذين تكمن قوتهم في سواعدهم، فكانوا يجدون في كرامات الصوفية وخفة اليد والسحر أموراً تسترعي انتباههم وتروعهم وتنبههم إلى القوى التي يعجزون عن إخضاعها بقوتهم ومن هنا أحبوها وهابوها. ومما يجلو هذه الحقيقة شعر لأحمد بن عبد الخالق... بن الفرات (ت ٨٠٤هـ/ ١٤٠٢م)، ولئن تأخّر عن الفترة التي بلغناها في هذه الفقرة، لقد كان معاصراً لحركة فضل الله الحروفي، الذي كتبنا هذه الفقرات تمهيداً لدارسته وفهم حركته. والشعر هو:

إذا شئتَ أن تحيا حيـــاةً سعيدةً وتستحسن الأقـــوامُ منك القبائحا

بِزِيٍّ التـــُرك، واحفظْ لســـانَهم وإلا فجانبْهـــم وكن متولحـــا [!]

(١ ــ ٥) البداية والنهاية ١٤/ ١٤٤.

(انظر نيل الابتهاج على هامش الديباج المذهب في أعيان المذهب [المالكي] لابن فرحــون، ص ٧٦). ولعل مما يبين المدى الذي بلغه التصوف ما رأينا من الجهد المستميت الذي بذله ابن تيمية وحزبه للتغلب على الرفاعية في حضرة السلطان نفسه.

على أن من أهم الحركات وأوضحها وأدخلها في التصوف وأقربها شبهاً بالحروفية ما أضــيف إلى سعد الدين محمد بن المؤيد.. بن حمويه المتوفى سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢[١] الذي قيل أنـــه ســكن ســفح قاسيون[٢] وأتصل بصدر الدين القونوي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٣ ــ ٤) تلميذ ابن عربي وابن زوجه[٣].

وكان لسعد الدين أحوال غريبة منها أنه كان يعتبر صدر الدين تجسداً للنبي وزعــم مــرة أنـــه سيعرج إلى السماء وإنه سينسلخ من قالبه الجسدي مدة ثلاثة عشر يوما فكان أتباعه وتلاميــذه يجــدون جسده بارداً ميتاً حتى رجع،[٤]. وأهم هذا كله إنه، لما رجع إلى خراسان[٥]، اعتبره مريدوه خاتم الولاية على صورة غريبة وكتب أحدهم، وهو إبراهيم بن محمد القزويني في سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ رسالة عبر فيها عن عقائد هذه الفرقة[٦] التي كانت تعتبر النبوة حلولاً إلهياً يتم كل ألف سنة وسموا هذه العملية «بنــزول الذهاب». وكانوا يعتقدون أن دورة الذهاب قد ختمت بنبوة محمد (ﷺ) التي جمعت الرسالة والنبوة غيــر أن الأنبياء جعلوا يرسلون على صورة «ختم الولاية» مرة في كل مائة سنة فنزل «ذهاب» في الله ثم في الخضر ثم في عيسى ثم في أحد الصدّيقين ثم في أحد الصالحين ثم في أحد الشهداء الذين كـــان خـــاتمهم سعيد السعداء (سعد الدين الحموي) بعد الذهاب السادس الذي حل في خاتم الأولياء[٧] فاتصل بذلك الخــتم بالختم.

---

(١) يرى سبط ابن الجوزي أنه توفي سنة ٦٥١/ ١٢٥٣ ويذكر أنه مات برواية أخرى سنة ٦٥٠ (مرآة الزمان ص ٧٩٠) وهي رواية يوافق عليها صاحب نفحات الأنس ص ٥٦٦، وفي مجالس المؤمنين أنه توفي سنة ٦٠٥/ ١٢٠٨ ــ ٩ (ص ٢٧٠) وكذلك في رياض العارفين ص ١٣٤ والمعقول ما ذكرناه في المتن.

(٢) مرآة الزمان ص ٧٩٠.

(٣) نفحات الأنس ص ٥٦٦.

(٤) أيضاً ٤٢٨ ــ ٩.

(٥) يذكر سبط الجوزي أنه كان عفيفاً. لا يمد يده إلى أحد في الشام ولما ضاقت به الحال «توجه إلى خراسان واجتمع مع ملوك التتار وأحسنوا به الظن وأعطوه مالاً عظيماً..» (ص ٧٩٠).

(٦) شرح الحروف الجامع بين العارف والمعروف مخطوط في كمبردج Browne. Y. 4.

(٧) أيضاً، ورقة ٤٥ أ.

وبعد هذا كله، وإظهاراً للغرض الأساس من هذه العقيدة، وصف سعد الدين الحموي بأنه «يسعى العجم»(١) «خاتم الأولياء الذي هو معاد النبي ومغرب جميع الأنوار المنتشرة في العلويات والسفليات» الخ..(٢)، تفسيراً لمعنى «طلوع شمس الإيقان من المغرب المسمى بخاتم الأولياء»(٣). وكان سعد الدين بذلك هو مظهر قيام الساعة بمعنى «قيام نفس الولاية التي تعم الإلهية»(٤). وكان يسعى العجم هذا يمثل العلم الإلهي المتسلسل من آدم إلى محمد ومندمجا على ثمرة «تعليم الأسماء وعلم البيان»(٥). وكانت هذه الطريقة الصوفية الفارسية ديناً ضاع في زحمة الحوادث وطريقة صوفية ظاهرية يمكن تسميتها بالطريقة السنية أو السعدية اعتمدت على مسألة الظاهر والباطن، فهي سنية في الظاهر من حيث نسبتها إلى «سنة رسول الله» وسنية في الباطن من حيث نسبتها إلى «سنة وجه الله»(٦). «فالسعيد من سعد بمتابعة النبي ﴿ﷺ﴾ وهذا أدنى مرتبة السعادة. وأما المراتب الأعلى (العليا) والسعادة فهو أن يكون حظه من سنة وجه الله»(٧) وهي «الصور الذاتية وهي صور الصلاة الأصلية الحقيقية تنزل ثواباً لأهل الجنة والفردوس وعليين، وهم أهل الله ودينه الإسلام بخصوص لم يدرك ولم ير غيرهم»(٨). «ويسعى العجم» هذا نزلت عليه سكينة الله فصار بها «حياً باقياً دائماً في هذه الدار»(٩) «وأعطاه السلام [الله] مفاتيح الغيب.. وهي العين والفؤاد واللسان واليد والرجل»(١٠) إشارة إلى الحديث القدسي «عينه التي يبصر بها ولسانه الذي يتكلم به وفؤاده الذي يعقل به..»(١). وهكذا صار «يسعى العجم» إنساناً إلهيا لا يختلف عن الله حتى في

---

(١) إشارة إلى الآية، وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى، يس ٣٦: ٢٠.

(٢ ــ ٤) شرح الحروف ورقة ٤٥ ب.

(٥) شرح الحروف ورقة ٤٥ ب، والبيان من الآية «الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان» الرحمن ٥٥: ١ ــ ٣.

(٦) أيضاً ورقة ٤٣ ب.

(٧) أيضاً ورقة ٤٨ أ.

(٨) أيضاً ورقة ٤٧ آ وفي النص.. تنزل بأهل الجنة، والتصحيح من هامش المخطوط نفسه.

(٩ ــ ١١) أيضاً ورقة ٤٧ آ. وقد استمرت هذه الطريقة على أيدي أتباع سعد الدين بن حَمّويه، فكان منهم أبو القاسم عبد الكريم بن الحسين بن عبد الله الطبري (ت ٧١٠هـ/ ١٣١٠م) وكان شيخ الخانقاه، السعيدية بالقاهرة. وكان موضع إنكار الصوفية أنفسهم، ولم يسلم من حطّ ابن تيمية عليه (انظر الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر، ٢/ ٣٩٧) وقد =

الخلود بناء على التأويل الذي التزمه هذه الفرقة. وكان من ضروريات هذا الدين أن تؤوّل مبادئ الإسلام لتناسب هذه الروح الجديدة ومن هنا اعتبرت العبادة الإسلامية عادة لا روح فيها واتخذت طابعها الروحي من جديد بالباء التي تفرق بين العبادتين المعنيتين، والباء تشير إلى البيان أي التأويل الجديد الذي جاء به «يسعى العجم»، وصارت تعني «ما يتقرب به العبد إلى رضا سيده ومولاه»[١] وهـذه يمكـن تأويلهـا بالسكينة أو الهدوء أو الطمأنينة أو ما يناسب ذوق هذه الطريقة. وهكذا غـدت الصـلاة الحقيقيـة هـي «المفاصلة عن جميع العلائق الدنيوية والأخروية»[٢] وهي تختلف عـن الصـلاة الشـرعية[٣] ولعلهـم يقصدون ذكرهم الخاص. والدخول في تفاصيل الطريقة السنية السعدية يخرجنا عن الموضـوع ولكنـه يوقفنا على كل حال على حقيقة أخرى هي أن هذه الطريقة رتبت لتجتذب إليها المريدين من العالم السني وتستمد كيانها من أنصار[٥] ينفرون من التشيع الذي ازداد ترديد الناس لاتصاله بالتصـوف فـي هـذه الفترة[٤] وأدى بهم هذا الهدف إلى أن يؤكدوا على السنية. ومع اعتبارهم الأئمـة الأربعـة أو الخلفـاء الراشدين «بيان لسان العرش»[٥] اعتبروا «مَن طعن في واحد كمن طعن في واحد من حملة العرش»[٦] وتسلسلوا من ذلك إلى اعتباره طاعناً في الرحمن[٧]. ويذكرنا اصطلاح السنية بالفتوة النبوية التي نشـأت في الشام[٨] معارضة للفتوة العلوية في بغداد وعداءً للشيعة وبخاصة أن الطريقة السنية السـعدية كانـت تعكس روح الفتوة[٩] وكان شيخها قادماً من الشام أيضاً.

أما بعد فلقد كان بين الحروفية التي تقدم كل هذا لبحثها وبين أفكار سعد الدين الحمـوي مشـابه منها أن الأخير كان من أبطال ميدان الحروف وكان من

= خلف أبا القاسم الطبري في هذه المشيخة الشيخ علاء الدين القونوي كما في المصدر السابق وموضعه.

(١) أيضاً ورقة ٤٩ آ.

(٢ و٣) شرح الحروف ورقة ٤٨ ب.

(٥ ـ ٧) شرح الحروف ورقة ٤١ ب.

(٤) الرسالة مكتوبة سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠.

(٨) انظر الجزء الأول.

(٩) شرح الحروف ورقة ٥١ ب.

مصنفاته «أقوال مرموزة وكلمات مشكلة وكثير من الأرقام والأشكال والدوائر التي يعجز العقل والفكر عن حلها»[1] وقد نقل عنه أنه كان يرى أن المواثيق التي تربط الإنسان بالله منذ بدء الخليفة ليست منحصرة في واحد تعبر عنه الآية «ألست بربكم؟ قالوا: بلى»[2] وإنما هي سبعة[3].

وينبغي في ختام هذه الفقرات أن نشير إلى أن هذه الوثيقة التي استقينا منها معلوماتنا عن الطريقة السنية الحموية قد تأسست على رسالة تضمنت تعاليم سعد الدين الحموي مرتبة على حروف الهجاء، وأن الشارح نفسه، أو شارح هذه النحلة على الصحيح، اعتمد في عرض آرائه على أساس حروفي فذكر في منهجه قوله: «ونذكر، إن شاء الله تعالى، شرح كل حرف فعلي في فصل ونذكر عقب شرح الحروف الفعلية التي يجازيه الحق بإظهارها عليه [شرح الحروف الحقيقية]»[4]. «فإذا عمل السالك الحروف الفعلية وقابله الحق وجازاه بإظهار الحروف الحقيقية عليه فقد تجلى الله باسمه الغفور الشكور وشكر سعيه حتى أظهر عليه في مقابلة كل حرف فعلي حرفاً حقيقياً..»[5].

رابعاً ــ العقيدة الحروفية

الحروفية، كما يوحي اسمها، فرقة جديدة اعتمدت على النتائج التي توصل إليها الباحثون في الحروف منذ القديم ودفعوا بها في عجلة التطور واستغلوها بحيث كونوا منها ديناً كاملاً يتخذ أصوله من قيم الحروف العددية ثم التصرف في الأرقام.

لقد كان ميدان الحروف هو الوحيد الذي لم يستغله الغلاة والصوفية على مدى واسع، ومن هنا جاء فضل الله الحروفي ليستغل هذه المادة الجديدة التي تجمعت خلال القرون. وقد كان أول ما حفز فضل الله إلى هذا التنظيم الجديد ملاحظته أن حرف الضاد من اسمه يقابل العدد (٨٠٠) من ناحية وأن عبارة «فضل الله» تتردد في

(١ ــ ٣) نفحات الأنس ص ٤٢٩ والآية في سورة الأعراف ٧: ١٧٢.

(٤) زيادة منا يقتضيها السياق.

(٥) شرح الحروف ورقة ٣٨ ب.

القرآن كثيراً[١]. فالتفت إلى جدوى استغلال هذا الاتفاق للدعوة على أنه مجدد الإسلام على رأس المائة التاسعة. وكانت هذه هي البداية التي اقترنت بها قدرته على تعبير الأحلام وتمرسه في التأويل نتيجة لذلك، ومن هنا ظهر هذا المبدأ على ذلك الشكل المتكامل من العرض المتقن.

وتقوم الدعوة في الأساس على أن الأصل في معرفة الله هو اللفظ وذلك أن الله غير محسوس ومن هنا لا يتم التواصل بين الله والخلق إلا عن طريق اللفظ باعتبار أن «السبب في امتناع معرفة الإنسان بالأشياء دون ألفاظ يقوم على أنه ليس في العالم شيء إلا وهو مظهر لها»[٣]. وخلصت من ذلك إلى أن اللفظ مقدَّم على المعنى وانه يتضمن صفة الذات الأحدية[٣] وانه لا يمكن تصور المعنى دون تصور اللفظ[٤]. ويرى الحروفية أن التعبير عن المعاني بالحروف وأصواتها ينصب في قالبين وطريقين: أولهما القالب العربي، الذي نزل به كلام الله، ويتضمن ثمانية وعشرين حرفاً والثاني القالب الفارسي الذي يتضمن اثنين وثلاثين حرفاً ويجمع الحروف كلها منذ أيام آدم[٥]. والتواصل بين العربية والفارسية قائم في الحرف العربي التاسع والعشرين (لام ألف)[٦] الذي يجمع في حقيقته الحروف الفارسية الأربعة الزائدة على العربية پ، چ، ژ، گ، لتكون اللغة الفارسية مفسرة للغة العربية ويكون فضل الله مؤولا للقرآن مصداقاً للحديث: «لو كان الإيمان معلقاً بالثُريّا لناله رجال

---

(١) (البقرة ٢: ٦٤) فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين، النساء (٤: ٨٥) ولولا فضل الله عليكم لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً، (المائدة ٥: ٥٤).. ومن يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله..» (النور ٢٤: ١٤) ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا لمسكم في ما أفضتم فيه عذاب عظيم، وانظر أيضاً مواضع كثيرة أخرى في القرآن تزيد على الستين عداً.

(٢) جاودان كبير ورقة ١٤٩ آ والنص الفارسي يقول: هيج چيز بي ألفاظ إنسان معلوم نميشود سبب آنست كه هيچ نيست كه مظهر ايشان نيست.

(٣) أيضاً ورقة ١٤٩ آ.

(٤) أيضاً ورقة ١٦٦ ب، يضاف إلى هذا أن الحروفية يرون أن الكائنات في أصولها تردد نغم الخلود وذلك بذكرها الله وتسبيحها إياه وان كل كائن فهو يذكر الله حسب مقامه وأسلوبه (جاودان نامه ١٥٥ ب).

(٥) أيضاً ورقة ٣٦٩ آ.

(٦) أيضاً ورقة ٧٦ آ، ٣٦٩ آ استناداً إلى الحديث: لام ألف بديل من الحروف الأعجمية.

من أبناء فارس»(١) وذلك أن كلتا العربية والفارسية لغة مقدسة استناداً إلى الحديث: «لسان أهل الجنة عربي وفارسي دُرِيّ»(٢). وهكذا صار القرآن لسان محمد والعرب ويتضمن العلم مجملاً مبهماً وصارت الفارسية لسان من فضّلهم الله آخراً ليفصّلوا ما أوجز ويشرحوا ما أبهم ويظهروا ما أخفي معتمدين في ذلك على دلالة الآية: «هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة... وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم.. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم»(٣)، فالأُميون العرب والآخرون هم الفرس الذين دعا أبوهم إبراهيم ربه أن يبعث في أمته الفارسية رسولاً فتحقق ذلك في فضل الله(٤).

ومن هنا بدأ الحروفية في تطبيق العدد ٢٨، عدد الحروف العربية، والعدد ٣٢، عدد الحروف الفارسية على كل مظاهر العالم ظاهراً وباطناً إثباتاً لتأصيلهم للحروف وتركيباً لجزئيات دينهم الجديد. فبدأوا بآدم وخلق العالم في ستة أيام فقالوا: إن روحه خلقت في هذه المدة قبل جسده وأن الأيام الستة تعني العناصر الأربعة مضروبة في ٢٨ لتكوّن عدة الحروف خاصة بكل عنصر وتعبر عنها مضافاً إليها عدد الحروف الفارسية التي هي الإطار الكامل للمعرفة الإلهية على وجهها الحقيقي(٥). بل يمكن أن يفهم مما يراد في «هدايت نامه» أن «لام ألف» من حيث النطق ستة حروف فكأنها تساوي كلمة كن [= كاف نون] التي هي سر الخلق(٦). يضاف إلى هذا أن الحروفيين عدلوا الفكرة السائدة من خلق آدم في ستة أيام ورفعوا العدد إلى سبعة أيام ليوافق ذلك ستة أيام بحسابهم فتكون عدد ساعات الأسبوع

---

(١) جاودان كبير ورقة ١٣٦ ب، شرح الجاودان ورقة ١٠ آ، ١٢٦ ب.

(٢) أيضاً ورقة ٤ أ، ١٣ ب والدرية هي الفارسية الجديدة، راجع شاهكارهاي نثر فارسي [= أمراء البيان الفارسي] لسعيد نفيسي طهران ١٣٣٠ ش/ ١٩٥١، ص ٣ ــ ٤ وانظر أيضاً قصة الابستاق للدكتور أحمد ناجي القيسي، مجلة كلية الآداب والعلوم، ١٩٥٦، ص ١١١.

(٣) شرح الجاودان ورقة ١٢٤ أ والآية في سورة الجمعة ٦٢: ٢ ــ ٤.

(٤) أيضاً ورقة ١٢٤ ب ــ ١٢٥ آ.

(٥) جاودان نامه ورقة ١ آ ــ ٢ آ.

(٦) هدايت نامه ورقة ٩٤ آ.

معادلة لحاصل ضرب ٦ × ٢٨، وعلى هذا فالستة تمثل عدد حروف كن (كاف نون) والثمانية والعشرون تمثل عدد الحروف العربية التي تدل على العلم المتشابه[١]. وعرض الحروفية لخلق آدم وقبلوا الحـديث الذي يشير إلى تخمير طينته أربعين يوماً، وهو يتصل بأربعينية الصوفية، ووصلوه بـالحروف فكانـت ساعاتها حاصل ضرب ١٦/ ٢٨ مضافة إلى ١٦/ ٣٢ وهي المدة التي يستغرقها الوصول إلى المعرفـة الإلهية وامتزاج الإلهية بآدم[٢]. وبعد هذا جعلوا آدم منعكساً للكون كله على الصورة الحروفية وصار لهذا محلاً للأسماء كلها، ومن ثم فسروا ما ورد في الحديث من أن طوله ستون ذراعاً بأنه مجموع الحـروف العربية والفارسية التي تعلمها من الله[٣] ليكون خليفة الله وصورة له ومظهراً لجميع أسمائه[٤]. وعرضوا لتكوين آدم الفسلجي فلم يفصّلوا فيه كثيراً ولكنهم أكدوا على ما يهم عقيدتهم من ذلك فأشاروا إلى الخطوط السبعة الموجودة في وجهه: الشعر والحاجبين وخطوط الأهداب الأربعة وأشاروا إلى المواضع السـبعة التي تحل فيها[٥] وربطوا هذا بمنازل القمر الثمانية والعشرين وإلى عُقَد الأصابع[٦] الثمانية والعشرين في يده[٧]. وعرضوا للبروج ودرجاتها الثلاثمائة والستين وفسروها تفسيراً حروفياً يعتمد على حاصل ضرب ٦ × ٦٠ وتحليل الستين على ٢٨ + ٣٢[٨] ولوحوا إلى أن صورة آدم ونطقه موجودان بالقوة في الأفلاك والنجوم والدرجات والدقائق والسموات والجواهر وحتى في الجنة والنار[٩]. وأضافوا إلى هـذا كلـه أن وجه آدم (رأسه وجبهته) خلق من تراب الكعبة[١٠] وأن صدره وظهره

---

(١) جاودان كبير ورقة ٥٢ ب ــ ٥٣ آ.

(٢) أيضاً ورقة ٣٩٥ أ.

(٣ و٤) أيضاً ورقة ٢ آ.

(٥) أيضاً ورقة ٢٧٨ أ وعدد الخطوط يختلف حسب المناسبة، ففي هدايت نامه مثلاً ٢٨ خطاً (ورقة ٩٧ ب).

(٦) أيضاً ورقة ٤١ ب ــ ٤٢ آ، وذلك اعتماداً على التفصيل الوارد في إخوان الصفا (١/ ٥٨٢ ــ ٦٠٩)، الرسالة الجامعة ٢/ ٢٣٨ وغير ذلك مما سيرد في نهاية هذا الفصل.

(٧) جاودان كبير ورقة ٢٩٤ ب.

(٨) أيضاً ورقة ٤ ب، استوانامه ورقة ٣٨ ب.

(٩) جاودان كبير ورقة ١٠٤ ب، استوانامه ورقة ٣٨.

(١٠) أيضاً ٣٨٦ آ ــ ب.

خلقا من تراب المقدس والمسجد الأقصى[١] وقدمه من أرض الحجاز[٢] وبهذا استحق أن يكـون مركـزاً للعالم تطوف حوله الأفلاك والكواكب والسيارات كما يطوف الناس هذين البيتين المقدسين[٣]. وصار وجه آدم خاصة اللوح المحفوظ الذي يندمج على أسرار الله[٤] وصارت قسماته السبع التي مرت بنـا تفسـر نزول القرآن على سبعة أحرف[٥]. وزاد الحروفية على ذلك أشياء أخر انتزعوها من الإِسلام وأضافوها إلى آدم ومن ذلك أن سجوده قد صار يعني حلقة أخرى تضاف إلى هذه السلسلة الطويلة فرأوا أن مجموع ركعات الصلاة العادية ١٧ وصلوات السفر ١١ فذلك ٢٨. ومن ناحية أخرى لاحظوا أن الصلاة اليومية تعد ١٥ ركعة يوم الجمعة فإذا أضيفت إلى عدد الركعات في اليوم الاعتيادي وهي ١٧ حصل الرقم ٣٢ عدد الكلمات الإلهية التي كانت أصل الأسماء[٦]. وأطرف من هذا أنهم التفتوا إلى أن في الفم، الذي يردد الصلوات، تنبت ٢٨ سناً وهي مقابل الحروف العربية التي نزل بها القرآن لتزيد إلـى ٣٢ عنـد بلـوغ النضج عدد كلمات الله ثم أشاروا إلى المسواك وأن استعماله في الأسنان يشير إلى تنبيه إلهي إلى عـدد الصلوات التي حددت للناس[٧].

إنّ المجال لا يحتمل استطراداً أطول في تتبع هذه التفاصيل التي لا تنتهي ولكن تنبغي الإشـارة إلى أن آدم لم يكن يعني الإنسان الأول فقط وإنما اعتبرته الحروفية نموذجاً للصورة الإلهية التي تبقى في العالم، ومن هنا اعتبر الحروفية سلاسل الأنبياء استمراراً دائماً للإلهية في الأرض. وهكذا صار طوفان نوح خلقاً جديداً؛ فبعد أن قامت القيامة بثوران الطوفان ظهرت الأسماء الإلهية من جديد مخطوطة بقلـم إلهي على صورة سفينة نوح فطافت حول الكعبة، التي تحتضن الحجر الأسود مظهر الله وبقية آدم فـي الأرض، سبع مرات تقابل خلق العالم الأول في سبعة أيام، وعاد

(١) شرح الجاودان ورقة ٦ أ.
(٢) أيضاً ورقة ٢٧١ أ.
(٣) جاودان كبير ورقة ٤ ب.
(٤) أيضاً ورقة ٢ آ.
(٥) شرح الجاودان ورقة ١٩٨ ب.
(٦) جاودان كبير ورقة ٣٨٦ آ.
(٧) أيضاً ورقة ٣٨٦ ب.

العالم ينشأ من جديد في صورة آدم جديد وعالم جديد ممثل في شخصية نوح[١] الذي انقذ عصره من الجهل[٢]. وهكذا كان الأمر مع الأنبياء المائة والأربعة والعشرين ألفاً[٣] حتى بلغت النوبة إلى إبراهيم أبي الفرس، عندهم، الذي ابتلاه «ربه بكلمات فأتمهن»[٤] ــ وتلك هي الحروف من جديد ــ فبنى الكعبة ووضع الحجر الأسود ممثل الله في الأرض وخلف إسماعيل وكان في ذلك يضرب مثلاً كمحمد والمهدي[٥]. وأما إسماعيل فقد افتدى العالم بالكبش كما فعل المسيح[٦] والحسين[٧] فيما بعد فكان ذلك خلقاً لآدم جديد متمثل في قرون الكبش السبعة التي اخترعها الحروفية لتمثل الثقوب السبعة التي تعنى وجه آدم مسجود الأنبياء والملائكة[٨].

وهكذا كان الأمر مع يوسف (ع) الذي احتل مكانة خاصة في عالم الحروف لتعليم الله له تأويل الأحاديث وبدء سورته في القرآن بأول الحروف المقطعة[٩]. وكانت قصة يوسف في القرآن حاملة للحروفيين على تسميتها بعشق نامه[١٠] وأحسن القصص[١١] ووصف يوسف لذلك بالجميل[١٢]. وكان يوسف إلى ذلك صاحب الكواكب الأحد عشر والشمس والقمر ليتمّهُنَّ هو أربعة عشر[١٣]، وكان صاحب البقرات السبع السمان والسبع العجاف[١٤] لتتم بذلك عدة الثمانية والعشرين. وكان دور يوسف في تجديد العالم دور آدم وحواء وذلك باقتران شخصيته بشخصية حواء في صورة امرأة العزيز، وصار الحب الذي جمعهما قصة من العشق الإلهي

---

(١) جاودان كبير ورقة ٦٠ ب ــ ٦١ أ، من الواضح أن الكعبة لم تكن موجودة تاريخياً قبل إبراهيم ولكن القصد في هذه الفقرة هو العرض لا المناقشة.

(٢) شرح الجاودان ورقة ٢٥٢ ب.

(٣) جاودان كبير ورقة ١٤ ب ــ ١٥ آ.

(٤) البقرة ٢: ١٢٤.

(٥ و٦) جاودان كبير ورقة ١٤٥ أ.

(٧) أيضاً ورقة ٣٤٣ ب، شرح الجاودان ورقة ٨٤ أ.

(٨) جاودان كبير ورقة ٣٤٣، شرح الجاودان ورقة ٨٣ ب.

(٩) محبت نامه ورقة ١٠ أ.

(١٠ و١١) أيضاً ورقة ١٠٠ أ ــ ٣٨ ب.

(١٢) شرح الجاودان ورقة ١١٢ ب، ١١٥ ب.

(١٣) محبت نامه ورقة ١٠ أ، سورة يوسف ١٢: ٤.

(١٤) جاودان كبير ورقة ٨٧ ب ــ ٨٨ أ، والآية في سورة يوسف ١٢: ٤٣.

المعنوي[١].

وأما دور موسى في الحروفية فيأتي من كونه كليم الله ومن احتواء التوراة على نظرية الخلق على القاعدة الأولى التي انطلق منها الحروفيون ثم من استراحة الله في يوم السبت الذي تحول عندهم إلى يوم الجمعة باعتباره يوم الخلق الجديد ويوم القيامة أو يوم ظهور آدم الجديد[٢]. ثم اهتم الحروفيون من موسى بعصاه وجعلوها في مقام سفينة نوح لتدل على القلم الذي قامت به قيامة سابقي موسى وبدأ به الخلق الجديد المعاصر له[٣]. وكانت خيمة الميعاد مظهراً يهودياً اعتمد عليه الحروفيون في بناء عقيدتهم باعتبارهم لها القدس: مكان العروج إلى الله[٤] وقد اهتموا بها إلى حد أنهم جعلوا لها تفاصيل تناسب عقيدتهم فرووا أن الله أمر موسى أن يضربها ويتجه هو وأتباعه في عبادتهم إليها أبد الآبدين على أن تكون مكونة من إحدى عشرة شقة بعدد كلمات صلاة السفر الإسلامية (بمعنى الركعات) فيكون طول كل شقة ٢٨ ذراعاً لتكون كل منها مكونة في ذاتها من ٢٨ كلمة بقطع النظر عن الشكل والهيئة. ثم أمر أن يكون عرض الشقة أربعة أذرع كناية عن الأربعة المكملة للاثنين والثلاثين وبذلك تبشر اليهودية بالحروفية الفارسية. غير أن اليهود في رأي الحروفيين، لم يطيعوا الله في ذلك فاعتبرت التوراة بناء على سقوط هذا النص، ناقصة ومحرفة[٥].

وأما المسيح فقد كان المثل الأعلى للحروفيين لأنه «رسول الله وكلمته»[٦] ولأنه كان أمياً[٧] ومحلاً لكلام الله وتنزيله ولأنه كان مثالاً حياً للخلق الجديد على

---

(١) جاودان كبير ورقة ٤٠١ أ.

(٢) أيضاً ورقة ٢٤ ب اعتماداً على أحاديث من المصابيح للبغوي (منه نسخة مخطوطة في مكتبة دائرة الهند بلندن رقم لوث ١٤٩) والكشاف للزمخشري.

(٣) أيضاً ورقة ٩٠ أ.

(٤) أيضاً ورقة ٣٣١ أ وخيمة الميعاد تعبر عنها التوراة بخيمة الاجتماع، انظر سفر الخروج الاصحاح ٢٨ الآية ٤٣.

(٥) أيضاً ورقة ٢٥٧ أ.

(٦) أيضاً ورقة ٦٤ ب ــ ٦٥ أ والآية في سورة النساء ٤: ١٧١.

(٧) انظر إنجيل يوحنا ٧: ١٥.

صورة آدم وأخيراً لأنه أحيا الموتى فكان ذلك يعني إحياء الناس من جديد(١). ومن هنا رووا أن المسيح قال: «الاب قوة أزلية وأنا نطقه وروح القدس صوته»(٢). وإذا تعرض الحروفيون للمسيح جعلوه مطابقاً لآدم حتى في الأسنان الاثنتين والثلاثين والخطوط الاثنين والثلاثين في وجهه كناية عن العلم الإلهي الكامل المتضمن للتنزيل وتأويله(٣). وكملت صورة المسيح عند الحروفيين باعتبار لفظ «مسيح» دالاً على الحروف الأعجمية الأربعة: ب، چ، ژ، گ(٤). يضاف إلى هذا أن الحروفيين رووا عن المسيح أنه قال للحواريين: أيها الحواريون ما قلت من كلام صدر مني بالرمز والإشارة والكناية وسأذهب لأعود من جديد فأبين ما ألقيته بالرمز والإيماء»(٥). وعززوا دلالة هذا الكلام على فضل الله الحروفي بنص آخر يروونه عن المسيح من أنه إنما عرج إلى السماء ليرسل إليهم رجلاً كاملاً يعلمهم التأويل وكل شيء(٦). ولم يفتْ الحروفيين أن يربطوا المسيحية بمظهر عددي آخر هو كون الحواريين اثنى عشر وتتم عدتهم أربعة عشر بإضافة المسيح ومريم وعدد الخطوط في وجه آدم والمواضيع التي حلت فيها(٧).

وأخيراً ذكر فضل الله نفسه وذلك بعد أن ناقش الفرق في الأديان المختلفة، فمهد لذلك بأن النصارى واليهود يعترفون بظهور المسيح: اليهود على انتظار ظهوره والنصارى على تمام ظهوره، ثم أشار إلى أن مهمة المسيح كانت توحيد الأديان في العالم، وبما أن هذا الهدف لم يتحقق فذلك يعني أن المسيح لم يظهر

---

(١) جاودان كبير ورقة ٦٤ ب ــ ٦٥ أ.

(٢ و٣) أيضاً ورقة ٣٦٦ ب والنص الفارسي يقول: بدر قوء ازليست ومن نطق أويم وروح قدس صوت أوست.

(٤) أيضاً ورقة ٢٧٩ أ.

(٥) جاودان كبير ورقة ٣٦٣ أ والنص يقول: «أي حواريون، من سخنى كه كفته أم برمز وإشارت وكنايت كفته ام، ميروم بازخواهم آمدن تا انجه برمز وكنايت كفته ام بيان ان باشمابكنم» وانظر انجيل يوحنا (١٦: ٢٥) قد كلمتكم بهذا بأمثال ولكن تأتي ساعة حين لا أكلمكم أيضاً بأمثال بل أخبركم عن الأب علانية.

(٦) أيضاً ورقة ٣٦٨ ب، وانظر إنجيل يوحنا (١٤: ٢٦) حيث ترد الآية «وأما المعزّي، الروح القدس، الذي سيرسله الأب باسمى فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم».

(٧) جاودان كبير ورقة ٢٧٨ أ.

وبهذا يكون فضل الله هو المسيح[١].

أما محمد (ص) فمع اهتمام الحروفية بكونه بعث بجوامع الكلم[٢] (التي خرّجوها لتعني «لام ألف» الحرف العربي التاسع والعشرين المتضمن للحروف الفارسية الأربعة التي تكمل عدة حروف الفرس[٣]) وانه مظهر الحقائق ومرشد الخلائق الرسول النبي الأمي[٤] وإنه كان خاتم الأنبياء وناسخ جميع الأديان والملل[٥]، إلا أن اهتمامهم انصب في شأنه على قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت لبيان الشريعة لا لبيان الحقيقة»[٦] ليتخذوا هذا الحديث ذريعة للتأويل الإسلامي الذي جاء فضل الله لإقراره في العالم على صورة دين جديد. لكن الحروفيين لم يُفلتوا فرصة أمية محمد (ﷺ) لتدعيم عقيدتهم فرأوا أولاً أن لفظ أمي يعني انه منسوب إلى أم القرى[٧]: مكة بوصفها موضع خلق وجه آدم وبذلك يكون منسوباً إلى أم الكتاب والسبع المثاني[٨] (قياساً على الخطوط السبعة والثقوب السبعة الخ) على أساس أن «الولد سر أبيه»[٩] أي شبه محمد بآدم. وقد أشرنا فيما مضى إلى أن نبوة فضل الله تأتي من أنه منصوص عليه في القرآن بالمجيء بعد بعثة رسول الأميين[١٠].

ومن محمد (ﷺ) انصرف الجهد كله إلى علي لكونه رجلاً فاز بدرجة الولاية دون وحي وصار مساوياً للنبي في المكانة حتى قال فيه (ﷺ): «أنا وعلي من نور واحد» وصار كآدم والمسيح لقوله (ﷺ): «إن الله خلق نوراً قبل آدم بأربعة عشر ألف سنة، فلما خلق آدم قسمه نصفين فكانا محمداً وعلياً»[١١].

---

(١) جاودان كبير ورقة ٣٦٣ ب.

(٢ و٣) هدايت نامه ورقة ٩٤ وبالنسبة للحروف الفارسية، في هذا المصدر تفصيل كثير لا داعي للإفاضة فيه.

(٤) جاودان كبير ورقة ٣٠٠ ب ــ ٣٠١ أ.

(٥) محبت نامه ورقة ١٧ ب.

(٦) جاودان نامه ورقة ١٣٥ أ.

(٧ و٨) شرح الجاودان ورقة ١٤٧ أ، جاودان نامه ورقة ٢٣ أ.

(٩) أيضاً ورقة ١٤٠ أ.

(١٠) جاودان كبير ورقة ٢٤ أ.

(١١) أيضاً ورقة ١٨١ ب.

وتلقفوا تجميعات الأربعة عشر لتدل على عقيدتهم وأضافوا إلى هذا ما روي من الحديث من نحو: «علي ممسوس في ذات الله»[1] والحديث: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[2] والحديث: «أنا شمس وعلي كالقمر»[3] وأضافوا إلى ذلك ما قاله علي من نحو: «أنا كلام الله الناطق»[4] ليكون ذلك دالاً على أن علياً هو الشارح الموضح للإسلام بناء على ولايته وروحانيته. ومن هنا صار لقبه «أبو تراب» دالاً على أنه مقام آدم أي أنه خلق من تراب[5] وهي فكرة أوضحها شارح الجاودان بذكره في صراحة أن أبا تراب أصل ما سوى الله[6]. وهكذا اعتمد الحروفيون على ولاية علي التي تمثل طموح الصوفية إلى سمو الروحانية وساروا مع علي إلى النهاية ليعتمدوا على ما روي عنه من أقوال صارت أساساً متيناً للحروفية ومعتمداً لها كقوله: «جميع أسرار الله في الكتب السماوية وجميع ما في الكتب السماوية في القرآن العظيم وجميع ما في بسم الله في باء بسم الله وجميع ما في باء بسم الله في النقطة التي تحت الباء وأنا النقطة تحت الباء»[7]. ذلك لأنه قرأ سورة براءة، التي لا تبدأ بالبسملة، على قريش نيابة عن النبي بحضور أبي بكر مصداقاً لقول النبي (ﷺ): «لا يبلّغ عني إلا رجل مني»[8]. وبذلك صار علي وكأنه هو

---

(١) شرح الجاودان ورقة ٢٨٠ ب.

(٢) جاودان كبير ورقة ٤٩ ب.

(٣) أيضاً ورقة ٣١٦ ب.

(٤) أيضاً ورقة ٤٩ ب.

(٥) أيضاً ورقة ١٨١ ب، وراجع ما يرويه ابن بابويه القمي في معاني الأخبار، إيران ١٣١٠، الباب ٥٤ ص ٤٠، رواية عن ابن عباس أن علياً لقب كذلك لأنه صاحب الأرض وحجة الله على أهلها بعده وبه بقاؤها وبه سكونها وأول الآية «يا ليتني كنت تراباً» (النبأ ٧٨: ٤٠) عن ابن عباس أيضاً بأن التراب يقصد به شيعة علي وأن الكافر يتمنى يوم القيامة لو كان من شيعة علي.

(٦) شرح الجاودان ورقة ٢٨٠ ب.

(٧) جاودان كبير ورقة ٤٩ ب والنص في النسخة التي نعتمدها من جاودان نامة مختصر ويرد كله في النسخة الثانية منها رقم Browne Or. E. 9. في مكتبة الجامعة بكمبردج في الورقة ٤٩ أ وفي عشق نامة لفرشته زاده الورقة ٧٧ ب ترد كلمة سر قبل كل فقرة: كل سر من أسرار الله تعالى في الكتب السماوية وكل سر في الكتب السماوية.. (عن الدر الناجي).

(٨) انظر الطبري ١/ ١٢٧١، امتاع الأسماع للمقريزي ١/ ٥٠١، وكان علي هو الذي عاهد المشركين فلذلك بعثه رسول الله ببراءة، وانظر مسند ابن حنبل ١/ ٣ والترمذي في تفسير سورة التوبة.

البسملة وسرها الذي يتمثل في النقطة المقابلة لآدم بالنسبة إلى الله، وسماه الحروفيون صاحب النقطة التي تجمع مادة الحروف كلها من الألف إلى الياء[١] لتظهر الكلمة من النقطة من جديد[٢]. وتبنى الحروفيون عبارة علي: «العلم نقطة كثّرها الجاهلون»[٣] لتعني اندماجه على جوهر العلم الذي يكون في القلب من حيث هو موضع الوحي الإلهي وخزانة كلماته، ورووا عن علي أنه خاطب الله تعالى بقوله: «يا كهيعص، أعوذ بك» ليدل على أن فواتح السور إنما هي أسرار تدل على أسماء الله مما سنراه عما قريب. وبظهور علي مع محمد، بعد أن صحب الأنبياء سراً[٤]، انفتح باب الولاية الحقيقية واغلق باب النبوة وصار الأولياء، وسيدهم علي العارف بسر الكلمات الثمانية والعشرين والاثنتين والثلاثين، مظاهر لله ومعادن للوحي الإلهي الأزلي المتمثل في القرآن وما فيه من أسرار مكنونة في الحروف المقطعة[٥]. وفوق هذا كله وصف الحروفيون علياً بصراحة بالله[٦].

ومن علي تأدى الأمر إلى المهدي، الذي يتخذ طبيعته الإلهية من تكلمه في المهد، على صورة المسيح ومن كونه تراباً مثل آدم مصداقاً لقوله تعالى: «أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً»[٧] ليوحد الأديان جميعاً ويحكم العالم كما حكمه آدم من قبل عن طريق الخطاب الإلهي المباشر المتمثل في الحديث القدسي الذي يلقيه الله دون واسطة جبرئيل[٨].

وكان هذا هو فضل الله الحروفي، والأسانيد على هذه القضية تستدعي حيزاً لا داعي له.

---

(١) جاودان كبير ورقة ٤٩ ب.

(٢) استوانامه ورقة ٥ أ.

(٣) جاودان كبير ورقة ١٣٢ أ.

(٤) جاودان كبير ٢٧٦ أ: يا علي كنت مع الأنبياء سرا وصرت معي جهراً.

(٥) محبت ورقة ١٧ ب، جاودان نامه ورقة ٣١٦ ب.

(٦) ورد في نونامه الهي النص: «دردين (بمعنى ديكر = آخر) اني رأيت كتاباً بخط الله تعالى علي بن أبي طالب» ورقة ٤٠٧ أ.

(٧) عرش نامه الهي ورقة ٨٣ ب، استوا نامه ورقة ٤١ ب، (النبأ ٧٨: ٦).

(٨) جاودان كبير ورقة ١٤١ أ ــ ب.

وعرض الحروفيون للقرآن والإسلام ليؤديا دورهما في التأويل الحروفي فتحوّل كل ما عرضوا له إلى أرقام ترجع كلها إلى الخلق وإلى آدم وتفاصيل تكوينه ليكون الوجود كله مجتمعاً فيه ومنبثاً في كل الناس ليلتقي في النقطة الأولى مع الله. وبدأوا بسورة الفاتحة فحسبوها ٢١ حرفاً غير مكـررة ووافقـوا على تسميتها بأم الكتاب باعتبار أن قيمة حواء العددية تساوي الرقم نفسه ومن هنا قالوا: أن جميع أهـل الجنة سيكونون على صورة حواء أي من المُردْ[١]. وعادوا إلى آياتها فعدوها سبعاً من جملتها بسـم الله وجعلوها كنزاً ووافقوا على تسميتها بالسبع المثاني[٢] لتدل على الأيام التي استغرقها خلق العالم وتعـدل في الواقع ست مرات عدد الحروف الهجائية العربية أي الكاف والنون التي خلق بها الله العالم[٣] ولتـدل على صورة الله من حيث تكوّنها من سبعة خطوط وسبعة ثقوب[٤]، وهكذا تدل فاتحة الكتاب علـى بـدء الخلق. وعاد الحروفيون يروون أن أصل كلام الله ٢٨ كلمة وأن منها ١٤ مفردة هي الحروف المقطعـة في القرآن وفيها خمس نقط. وحروف الفاء والدال والنون والصاد والألف تزيد في نطقها مفـردة ثلاثـة أحرف هي اللام والنون والفاء لتكون سبعة عشر حرفاً ويبقى من الجميع أحد عشر[٥].

ولتطبيق هذه التجميعات على القرآن والإسلام، بصرف النظر عن الثمانية والعشرين والأربعـة عشر، تدل النقاط الخمس على عدد الصلوات أثناء النهار، وتدل السبع عشرة على عدد ركعات الصـلاة في الحضر، وتدل الحروف الثلاثة الزائدة على أنواع الصلوات الثلاثة (ركعتان ثـلاث ركعـات أربـع ركعات)[٦] ومن الصلوات انتقلوا إلى الأوقات التي تقام فيها وربطوا ذلك بالشهور والسـنين والبـروج والشمس والقمر والأفلاك والعالم[٧]. وزيادة في التأكيد على عقيدتهم خرجوا من العرف

---

(١) جاودان كبير ورقة ٣٥٩ أ.
(٢) أيضاً ورقة ١٢٣ أ.
(٣) أيضاً ورقة ٧ أ.
(٤) أيضاً ورقة ١٦ أ.
(٥) نونامه ورقة ٤٠٥ أ، هدايت نامه ورقة ٣ أ.
(٦) أيضاً ورقة ٤٠٥ أ.
(٧) جاودان كبير ورقة ٧ ب.

الذي يحدد أسماء الله الحسنى بتسعة وتسعين اسماً وجعلوها ثمانية وعشرين[١] وقرنوا بها ما لاحظوه من أن الأنبياء الذين يرد ذكرهم في القرآن هم ٢٨ أيضاً[٢] ليكونوا مظهراً حقيقياً لله. وتلوا ذلك بإدراج أكثر من ثلاثين ظاهرة طبيعية جعلوها تحت رحمة الحروف لتفسر تجميعاتها[٣]. وعادوا إلى الفرائض فربطوا الأذان بأرقام تنطبق على عدد قسمات وجه آدم[٤] واعتمدوا في تأويل الصوم على الستين مسكيناً الـذين يطعمون نيابة عن المسلم إذا أفطر أو الصوم شهرين متتابعين إذا فاته دون إطعام ليتسق مـع عقيـدتهم ويطابق طول آدم ومجموع الحروف العربية والفارسية[٥]. وانقلبت الزكاة والخمس إلـى أرقـام أيضـاً اشتقوها من مستحقيها، الطوائف التي تستحق الزكاة والطوائف التي تستحق الخمس، لتجتمع أربع عشرة تعادل السبع المثانى وما يناسب هذا[٦]. وانقلبت تفاصيل الرجم والطواف إلى أرقام أخرى تخدم العقيـدة الحروفية وتؤيدها[٧]، وجليتها أن الطواف يكون في الحج سبعاً مرتين وفي العمرة سبعاً مرتين وهكذا برز الرقم ٢٨ عدد الخطوط في وجه آدم[٨]. ولم ينس الحروفيون أن يتطرقوا إلى الحجر الأسـود ليجعلـوه موضعاً للعهد الذي عهده الله إلى بني آدم يوم الخلق وحارساً حياً يراقب تنفيـذ النـاس للعهـد وجعلـوا الطواف حوله سبعاً بمعنى السطور السبعة في وجه آدم التي تزيد إلى ثمانية فتنقلها مادة السـطور مـن التراب والماء والهواء والنار إلى مرتبة العدد ٣٢ عدد كلمات الله[٩]. وذكروا للحجر الأسود، نقلا عـن كتب الحديث، أنه سيكون له يوم القيامة عينان يبصر بهما ولسان ينطق به[١٠]، وسر الحروفيين الروايـة القائلة بأنه كان أبيض فسودته خطايا بني آدم لأن هذا يدل على الكتابة والحروف[١١]. واحتال الحروفيون على الجهاد ليدل على

---

(١) جاودان كبير ورقة ٣٤٥ ب

(٢) أيضاً ورقة ١١٥ أ.

(٣) أيضاً ورقة ١٥٢ أ ـــ ب.

(٤) أيضاً ورقة ٤٧ أ.

(٥) أيضاً ورقة ١٣٣ أ.

(٦) أيضاً ورقة ٢٩٢ ب ـــ ٢٩٣ أ.

(٧) أيضاً ورقة ١٢٨.

(٨) هدايت نامه ورقة ٩٧ ب.

(٩) جاودان كبير ورقة ٢٦٠ ب.

(١٠ و١١) أيضاً ورقة ٦ ب، وانظر مسند ابن جنبل ١/ ٣٠٧.

الصلاة بغية ربطه بالحروف من جديد[١].

وتجنباً لمزيد إطالة في هذا الموضوع نختم القول على الحروفية بأنها قد صارت ديناً مستقلاً نوه به عبد المجيد بن فرشته (ت ٨٦٤/ ١٤٥٩ ــ ٦٠) وهو ناقل الحروفية إلى بلاد الــروم، بقولــه: «... والفضل ديني»[٢] وذكر أن الاسم [= فضل] مكتوب ومسطور في ضوء القمر في ليلة البدر[٣] بوصــفه مظهراً لله رآه النبي في المعراج[٤]، ومن هنا توجه الجهاد إلى وجه الله[٥] أي فضل الله الحروفي. ومــن هنا يمكن أن تستخلص بعض مظاهر هذا الدين الصوفي الشيعي من الجاودان نامه حيث توجــه الجهــاد الحقيقي إلى الصلاة أربع ركعات[٦] وتوجه الصوم إلى توقف اللسان عن غيبة الناس مع دوام ذكر الله[٧] وأول الربا ليعادل اللواط في الذنب وصارت عقوبة القتل لكلا الطرفين[٨]. وحتى في نصــوص إســباغ الوضوء وإقامة الصلاة تغيرت التلاوة المعتادة إلى نصوص فارسية موجهة إلى فضل الله[٩].

وبعد هذا العناء في تحري تفاصيل الحروفية، التي تبدو موازية للحركــات الشــيعية المعتــادة والمتصلة بغلو النصيرية، يحسن بنا أن نبحث عن أصول هذا الكيان وحقيقته.

خامساً ــ مصادر الحروفية

لا شك أن الحروفيين استقوا مادة عقيدتهم من مصادر منوعة إسلامية وغير

---

(١) جاودان كبير ورقة ٣١٣ ب.

(٢) عشق نامه ورقة ٧٦ ب واعتمد الناقل على الحديث القدسي الذي ينص على العبارة: «الشريعة أقوالي والطريقة أفعالي والمعرفة رأس مالي والحقيقة أحوالي والفضل ديني والحب أساسي والشوق مركبي والخوف رفيقي والعلم سلاحي والتوكل ردائي والقناعة كنزي والصدق منزلي واليقين مأواي والفقر فخري وبه أفتخر على سائر الأنبياء والمرسلين».

(٣ ــ ٤) أيضاً ٦٩ ب، قيامت نامه لعلي أعلى ص ١١٩.

(٥) جاودان كبير ورقة ١٥٥ ب.

(٦) أيضاً ورقة ٣١٣ ب.

(٧) أيضاً ورقة ١٣٣ أ.

(٨) شرح الجاودان ورقة ٣٩ ب.

(٩) انظر كاشف الأسرار لاسحق أفندي، اسطنبول ١٢٩١/ ١٨٧٤، ص ١٥٢ ــ ٣.

إسلامية تعرض لها قبلنا باحثون ونبهوا إليها ومهدوا السبيل للآتين بعدهم وبخاصة الاستاذ براون الـــذي ارتاد دراسة الجغرافية بمقاليه القيمين في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية في لندن[١] اللذَّيْن لخص فيهمـــا عقيدتهم وأدبهم كما فعل ذلك بعده الأستاذ هوارت في دائرة المعارف الإسلامية[٢] ومقدمتـــه للنصـــوص الحروفية التي نشرها ضمن سلسلة جب التذكارية (رقم ٩)[٧] والأستاذ الدكتور رضا توفيق في دراســـته المتضمنة في كتاب هوارت المذكور والأستاذ جب في كتابه تاريخ الشعر العثماني[٤] وعباس العزاوي في تاريخ العراق بين احتلالين[٥] وبيرج في الطريقة البكتاشية[٦].

وقد أشار براون، موافقاً لجوبينو، إلى أن الحركة الحروفية كانت تعبيراً عن الروح الفارسية التي لا تتهيب الخوض في الأفكار الزندقية[٧] ولاحظ رضا توفيق كون الحركة الحروفية حلقـــة فـــي سلســـلة الثورات التي أشعلها العنصر الفارسي على الجنس العربي عن طريق التظاهر بالتشيع كما كانت الحـــال مع الحركات الفارسية السابقة، وتلك فكرة سبقه إليها اسحق أفندي في كتابـــه كاشـــف الأســـرار ودافـــع الأشرار الذي نشر في اسطنبول سنة ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م، وهو في الحق أول من تعرض لبحث الحروفية في العصر الحديث[٨]، حيث رأى أن الحروفيين إنما كانوا نوعاً من

---

(١) المقالان هما:

1. Some Notes on the Literature and Doctrine of the Hurûfi Sect (J. R. A. S., 1898, pp. 16 – 94).
2. Further Notes on the Literature of the Hurûfis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes (J. R. A. S., 1907, pp. 533 – 81).

(٢) انظر بحث هوارت عن الحروفية في دائرة المعارف الإسلامية، القديمة، بالإنكليزية، ٢/ ٣٣٨.

(٣) هي: Textes Houroufis, Leyden 1909, pp. i – xxi

وبحث الدكتور رضا المتضمن في الكتاب المذكور بالفرنسة تحت عنوان:

Etude sur une religion mystérieuse fondée en l'an 800 d'Hégire.

(٤) والكتاب هو: Literary History of the Ottoman Poetry. London 1900-7, i, pp. 340 – 41, 89

(٥) تاريخ العراق بين احتلالين، بغداد ١٩٣٥، ٢/ ٢٤٦ ــ ٥٤.

(٦) J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937.

(٧) Notes, p. 85 «As a rule, the Persian is so much less fearful of Contradicting heretical notions».

(٨) يتضمن هذا الكتاب نقضاً تفصيلياً على الحروفية اتبع فيه أسلوب إثبات النص الحروفي ودحض دلالته، وقد اعتمد عليه براون اعتماداً كلياً، ولهذا يعتبر اسحق أفندي أسبق الباحثين إلى التعريف بهذه الفرقة.

القرامطة[١]. ومما يؤسف له حقاً أنه، فيما عدا إسحق أفندي، لم يغامر أحد من الباحثين المذكورين بقراءة كتاب الحروفيين الرئيسي، جاودان نامه كبير، الذي استقينا منه مادتنا. ولهذا رأينا، مع احترامنا العميق للأبحاث السابقة، أن نعتمد على الأصول إلا إذا صدر عن أساتذتنا السابقين ما يجلو فكرة جديدة. على أن من الأنصاف أن نذكر للأستاذ براون تنبيهه إلى الشبه الواضح بين الحروفية والبابية[٢] مما يعين على دراسة الأخيرة وتتبع تاريخها.

وبحثاً عن المصادر غير الإسلامية للحروفية أحالنا الدكتور رضا توفيق، زيادة على معارضة الفرس للفتح العربي والصراع بين الروح السامية والآرية، إلى تأثر الفكر الحروفي بالأفلاطونية الحديثة باعتبار الحروفيين قائلين بتقدم الماهيات على الأشياء[٣] وإلى اعتبار محمد بن علي الشلمغاني سلفاً لفضل الله الحروفي في إدعائه الآلهية»[٤].

ويدفعنا إلى تقصي المصادر غير الإسلامية في الحروفية إلى أن نرجع أولاً إلى الديانات الفارسية القديمة واعتبار الحروفيين مهدية فضل الله زعيمهم، «رجعة لكيخسرو من غيبته في الغار»[٥] واعتبار شخص زعيمهم مظهراً لمخلّصهم القديم من الفتح العربي وقائداً للعنصر الفارسي بالسيف[٦]. وصور فضل الله الحروفي مرة أخرى على صورة جمشيد ورؤي في المنام يقود ١٤٠ من أبنائه وبيد كل منهم سيفان من سيوف ذي الفقار[٥] لتتم عدة المائتين والثمانين الموازية لعدد الحروف العربية. وبهذه الصورة الثانية أصبح فضل الله مهدياً عربياً ومخلّصاً فارسياً معاً يهدف إلى إنقاذ

---

(١) كاشف الأسرار ص ٣.

(٢) Further Notes, p. 536.

(٣) Ibid, p. 307.

(٤ ــ ٥) جاودان كبير ورقة ٤١١ أ وأول إشارة إلى مهدية ملوك الفرس ترقى إلى بداية الفتح الإسلامي لفارس وقد وردت في قصيدة بهلوية لا يعرف قائلها، انظر مجلة الجمعية الملكية الأسيوية في لندن، ١٩٥٤، ضمن ترجمة وتحليل للأستاذ J. C. Tavadia ص ٣٢ ــ ٣٣.

(٦) أيضاً ورقة ٤٠٩ أ. ومما يذكر أن الطبري قد ذكر مجلساً للخليفة المهدي العباسي ينصح فيه ولده موسى الهادي بقتال الزنادقة الذين وصفهم بأنهم «أصحاب ماني» وقص عليه حلماً رآه فقال: «فاني رأيت جدك العباس في المنام فقلدني بسيفين وأمرني بقتل أصحاب الأثنين» (الطبري ٣/ ٥٨٨) حوادث سنة ١٧٠/ ٧٨٦ ــ ٧. فكأن السيفين الحروفيين هنا يشيران إلى الظاهر والباطن على الأقل إن لم يشيرا إلى الأثنينية الفارسية.

العرب والفرس جميعاً من التحكّم المغولي بجمعه بين أصله العربي العلوي الإسلامي وروحه الفارسية التأويلية. ويصرف النظر عن تجسد مخلص الفرس في فضل الله الحروفي، ترد الثنائية الفارسية عند الحروفيين ممزوجة بالمظاهر العددية للعالم وبخاصة فكرة خط الاستواء الذي يقسم الوجه واللسان(١). ولم تخلُ العقائد الحروفية من إشارة إلى النار والنص على المجوس ومعبودتهم التي تمثل الله فيها لموسى وعبدها المجوس، ثم ذكر آزر الذي احترق بها ولكنها أنارت في جسم إبراهيم وظلت تضيء للعالم إلى يوم القيامة(٢).

ولم ينكر الحروفيون أخذهم من الإسرائيليات مباشرة، فإنهم أرجعوا الحديث المشهور: «خلق الله آدم على صورته» إلى مصدره الإسرائيلي في التوراة(٣) ليستمدوا منه سنداً لعقيدتهم في قيمة آدم العددية، وقرنوا هذا بالآية: «فأتوا بعشر سور من مثله»(٤) لتدل على وصايا موسى العشر(٥). وذكر الحروفيون كبش إبراهيم على صورته اليهودية أيضاً ولكنهم زادوا عليه تفصيلات سلكته في مذهبهم(٦).

ولا ريب أن الحروفية تأثرت بالمسيحية أيضاً وبشخص المسيح بالذات وكانت العقيدة مبنيّة على العموم على الملاءمة بين الأفكار المؤتلفة من كل الأديان في محاولة لاجتذاب أصحاب شتى النحل والأديان عن طريق إظهار ما في الحروفية من أفكار مشتركة بينها وبين تلك الأديان والنحل مع مزيد تفصيل وتأويل لعلاج ما يتراءى لضعاف الإيمان من نقص أو تعارض يكمن في أديانهم. غير أن ما ينبغي أن يذكر للمسيحية أنها ربما كانت الوحي الأول لفضل الله حين فتح عينه على بداية إنجيل يوحنا وهي تنفث في روعه: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله»(٧). وعوداً إلى النقطة التي بدأنا منها هذه الفقرة، يلفت نظرنا من

---

(١) استونامه ورقة ٢٠ ب.

(٢) قيامت نامه ص ٥٢.

(٣) جاودان كبير ورقة ٨٥ أ، ٣٢٠ أ، وراجع سفر التكوين، الاصحاح الأول الآيتين ٢٦، ٢٧.

(٤) هود ١١: ١٣.

(٥) شرح الجاودان ورقة ٣٨ أ.

(٦) جاودان كبير ورقة ٣٤٤ أ.

(٧) إنجيل يوحنا: ١: ١.

الحروفية أنها ميّزت اللغة الفارسية على العربية وجعلتها في المقام الأول وأسبغت على النصوص التـــي كتبها فضل الله صفة الوحي، ومن هنا لا يسع الباحث إلا أن يسلك هذه الحركة، موافقة لـــرأي الـــدكتور رضا توفيق، مع الحركات الفارسية الخالصة التي أرادت للفرس أن يستقلوا بعقيدتهم عن العرب والإسلام وبخاصة في هذا الوقت الذي لم يعد فيه للجنس العربي ذلك التسلط القديم ولا للغتهم ذلك الأثر في أذهان الناس.

وبصرف النظر عن طريقة سعد الدين الحموي وكونه «يسعى العجم»، كانـــت هـــذه الحركـــة الحروفية في مظاهرها الإسلامية تتصل بالنبوءة التي أذاعها الخوارج في القرن الثاني الهجري/ الثـــامن الميلادي على لسان أصحاب يزيد بن أبي أنيسة «ان الله سبحانه سيبعث رسولاً من العجم وينزل عليـــه كتاباً يكتب في السماء وينزل عليه دفعة واحدة»[١] وأن يزيد نفسه «ترك شريعة محمـــد ودان بشـــريعة غيرها»[٢]، لهذا السبب، وسمى أولئك القادمين بالصابئة[٣]. واستقت الحروفية رأياً آخر مـــن الخـــوارج وعملت به، وذلك أنها اهتمت بسورة يوسف اهتماماً خاصاً حتى لقد يمكن اعتبار رسالة «محبت نامـــه»، التي كتبها فضل الله الحروفي، شرحاً حروفياً لها وذلك مصداق للرأي الذي نادى به الخوارج الميمونيـــة في القرن الثاني الهجري أيضاً من أن «سورة يوسف ليست من القرآن»[٤]. فكأن هذا الاهتمام الشديد بها كان آتياً من أن غفلة المسلمين عن سورة كاملة غريبة عن القرآن يعني إمكان معارضته وبالتالي اعتبار كلام فضل الله الحروفي في مستوى الوحي الإلهي إن لم يكن كذلك بنفسه. يضاف إلى هذا كله أن أحداً لا يستطيع أن ينكر ما في كتب الحديث والتاريخ من أحاديث تتصل بالفرس وظهور المهدية في بلادهم مع ايكال نسخ شريعة محمد بأخرى تكملها إلى المهدي، وكل هذا سنذكره مع الأفكار التي أخذها الحروفيـــة من إخوان الصفا أو اتفق الإسماعيلية والحروفية على تبنيها على الأقل.

(١ ــ ٣) راجع مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٠، الفرق بين الفرق ص ٢٦٣، الملل والنحل ١/ ٢١٦ التبصير في الدين ص ٨٣، الفصل ٤/ ١٨٩، خطط المقريزي ٤/ ١٨٩.

(٤) الحق أن الأشعري، وهو أقدم من ذكرهم، لم يكن متأكداً من نقله (مقالات الإسلاميين ١/ ١٦٥) ولكن أصحاب كتب الفرق نقلوا الخبر دون إشارة إلى هذا التشكيك. راجع الفرق بين الفرق ص ٢٦٥، الملل والنحل ١/ ٢٠٥.

وأخيراً فإن من الواضح جداً أن الحروفية تتصل بالتصوف والتشيع اتصالاً مباشراً بحيث لا يمكن أن تنفصل عن الأول على الأقل وسنرى مدى اتصالها بالثاني في الفقرة التالية. ولهذا يحسن بنا أن نفرد هذا الاتصال ببحث مستفيض ليتبين لنا إلى أي مدى يمكن اعتبار هذه الحركة حلقة في سلسلة الحركات الشيعية الصوفية التي قامت في العالم الإسلامي.

سادساً: الحروفية والتصوف

الحروفية موصولة بالتصوف وصلاً لا يمكن إنكاره أو إغفاله وربما كانت بالتصوف ألصق منها بالتشيع. وللحلاج عند الحروفيين مقام سام جعلوه معه رأساً من رؤوسهم واعتبره فضل الله الحروفي موافقاً له ومؤيداً لأفكاره حين تراءى له شهيد الصوفية الأول في الأحلام(١). وبعد قتل فضل الله صار الحلاج قريناً له وشبيهاً به في المعرفة والمصير، وقال علي الأعلى في ذلك:

نال الحلاج، الذي ارتقى المشنقة، محل الأبرار من الفضل [= الله]

وانطلق يقول بنطقه: «أنا الحق» فصار قتيلاً وصار وجوداً مطلقاً(٢)

وقُرن فضل الله بالحلاج مرة أخرى لأنه ادعى ما ادعاه الزعيم الحروفي وقتل كما قتل «ولكن الناس اعتقدوا ولايته بعد مدة وجعلوا يترحمون عليه بعد لعنهم له وهم على هذا حتى الآن»(٣) ووصف لهذا بأنه عليم بذات الصدور(٤). ولما ظهر نسيمي وذهب إلى حلب ارتفع مقام الحلاج عند الحروفيين إلى المقام الأسمى فصار مثلهم الأعلى لقوله: أنا الحق، فقال فيه نسيمي:

---

(١) جاودان كبير ورقة ٤٠٧ ب.

(٢) ترجمة لبيتين وردا في قيامت نامه لعلي الأعلى ص ١٤٣ ونصهما الفارسي:

حلاج كه رفت بر سر دار　　　از فضل بيافت جاي ابرار

ره برد بنطق كفت: أنا الحق　　　شد كشته وشد وجود مطلق

(٣) شرح الجاودان ورقة ٢٢٩ ب، والنص الفارسي هو: «بعد ازموتي قابل شدند در ولايت أو بعوض لعنت رحمت كفتند وإلى هذا ميكويند».

(٤) ـ أيضاص ورقة ٢٣١ أ، وانظر القرآن مثلاً آل عمران ٣: ١٥٤.

منذ أمددت من الحق أردد قوله: أنا الحق مثل منصور [الحلاج] لقد سَرَتْ شهرتي في البلد، فمن يرفعني إلى المشنقة مثل منصور [الحلاج][١].

وعلى هذا النسق ادخل الشبلي في الحروفية لأنه قال «ما في الجنة أحد سوى الله»[٢] ليتأيد بـه مبدأ الحروفية، وكذلك جاء ذكر أبي يزيد البسطامي لقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»[٣] فضمن كلامه في شرح الجاودان في عبارة عربية بدت وكأنها قرآنية وليست كذلك والعبارة تقول: «لمـن الملـك اليـوم، للواحد القهار، سبحانه ما أعظم شأنه، تعالى عما يشركون»[٤]. وأشار فضل الله الحروفي إلى كلام عبـد الرزاق الكاشاني في اصطلاحات الصوفية في قوله: «الألف يشار به إلى ذات الأحدية أي إلـى الحـق» وخرج من ذلك إلى أنه لما كانت الألف تشير إلى ذات الحق «فإن خليفة الألف يكون البـاء لأنهـا بعـد الألف»[٥] وبذلك ينفتح الباب أمام فضل الله ليرتب على هذه النتيجة كـون آدم خليفتـه أوّلاً وفضـل الله خليفته أخيراً. يضاف إلى هذا أن الحروفيين قالوا بالخلوة الأربعينية التي تبدأ بعدها المشيخة وعبروا عنها بأسلوب بديع فقالوا على لسان علي الأعلى:

أظهر الجمال بعد الأيام الأربعين   مثل راح دبت فيهـا الـروح[٦]

---

(١) والنص التركي هو:

دائم أنا الحق سويلرم حقدن جو منصور اولمشم   كميدر مين بردار ايدن بوشهره منصور اولمشم

(٢) آخرت نامه لفرشته زاده ورقة ٧٦.

(٣) انظر كشف المحجوب للهجويري ص ٣٢٧.

(٤) شرح الجاودان ورقة ٣١٦ ب، والقسم الأول من العبارة في سورة غافر ٤٠: ١٦ والقسم الثاني آية حورت لتناسب «سبحاني ما أعظم شأني» ونصها: «أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون» النحل ١٦: ١.

(٥) مختارات من عرش نامة ورقة ٨١ ب ـ ٨٢ أ وانظر اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني كلكته ١٨٤٥، ص ٤.

(٦) ترجمة عن قيامت نامه ص ٢٨ والأصل هو:

بنمود جمال بعد چِلْ روز   آنْ راحْ بُـود روح أفُـزود

وكان مدارهم حول سلسلة الولاية التي بدأت بآدم ومرت بالأنبياء حتى انتهت بالحلاج لتبدأ من جديد في مشايخ التصوف جميعاً[١]. وتكلموا على الخمر الإلهية وربطوها بالمعرفة الحروفية وذكروا أنه «من ذاق من رحيق هذا الماء ارتدى لباس العمر إلى الأبد»[٢] وتطرقوا إلى فرق التصوف وقرنوا أحوالهم بأحوال الملامتية وما يقاسونه حتى جعلوا أنفسهم منهم[٣]. ولم يكتفوا بهذه العموميات بل ارتبطوا بنظرية الإنسان الكامل[٤] وجعلوها أساسا لولاية فضل الله الحروفي، والنص الذي ننقله هنا من ابن عربي ليبدو وكأنه صيغ خصيصاً ليعبر عن عقيدة الحروفية، فقد قال:

«فإن الإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق تعالى، ولهذا أسماه خليفة وما بعده من أمثال خلفاء له. فالأول وحده هو خليفة الحق وما ظهر عنه على صورته ونصبه دليلاً على نفسه ثم أراد أن يعرفه بطريق المشاهدة لا بطريق العقل»[٥]. يضاف إلى هذا سبق ابن عربي لفضل الله الحروفي إلى القول الصريح بأنه تجسد للقرآن وجوهر للسبع المثاني وأنه الروح الإلهي الخالد في قوله:

أنا القرآن والسبع المثاني وروح الروح لا روح الأواني[٦]

وأدى ذلك بالحروفية إلى أن يقولوا بوحدة الوجود على النحو الذي عبر عنه العطار بقصته السيمرغ:

---

(١) الديوان المنسوب إلى فضل الله الحروفي ورقة ١٢٨ ب ــ ١٢٩ أ، توحيد نامه علي الأعلى ص ٥٦ ــ ٥٨.

(٢) قيامت نامه ص ٢٨ والعبارة ترجمة للبيت الفارسي:

زين آب رحيق هركه نوشيد جاويد لباس عمر يوشيد

(٣) أيضاً ص ١٠٠.

(٤) جاودان كبير ورقة ١١٩ ب.

(٥) الفتوحات المكية ٣/ ٣٦٩.

(٦) أيضاً ١/ ١١.

نهض السيمرغ (العنقاء) من جبل قاف فصاروا [= الخلق] وجوداً واحداً[1] وقال:

لهذا يجب السجود للسيمرغ الذي هو اسم الوجود الواحد[2].

وقالوا، مثل أصحاب وحدة الوجود، بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأنه ربما لا يصدر عن الواحد موجود إلا هو[3]. والواقع أن نظرة إلى الأبواب السبعة والأربعين الأول من الفتوحات المكية تظهر بوضوح أن مادة الحروفيين كلها مستقاة منها.

هذه نقاط الاتصال بين الحروفية والتصوف، ويبدأ استقلالها عنه من اعتقاد الحروفيين أن مذهبهم أوسع مدى من التصوف بكثير إلى الحد الذي قال معه نسيمي:

الشبلي قطـــرة من بحـــرنا　　وأدهم [إبراهيم] نقطة من حروفنا[4]

ومن هنا عرض الحروفيون لمثلُ التصوف وناقشوها وردوها. فمن ذلك أنهم عرضوا للمجاهدة الصوفية، بوصفها السبيل إلى المعرفة الإلهية والكرامات الصوفية فرفضوا الجوع بوصفه طريقاً إلى المعرفة الإلهية والكرامات الصوفية وسموا الصوفية بناء على ذلك بأهل الظاهر[5]. وعرضوا لأهم ما في التصوف من أصالة في التأويل فنفوا أن يكون للمتصوفة قدرة على ذلك وبخاصة ما يتصل من التأويل بالمتشابهات وفواتح السور[6]. وهاجموا الصوفية لأنهم لم يتابعوا المرجع في الدين والتوحيد

---

(١) الديوان المنسوب إلى فضل الله الحروفي ورقة أ:

سيمرغ كه نام يك وجود ست　　واجب زبـــراء أو ســـجودســـت

(٢) قيامت نامه ص ٤٠.

كشـــته همه وجـــود واحـــد　　سيمرغ زكـــوه قـــاف برخواســـت

(٣) جاودان كبير ورقة ١٠٥ ب، والنص هو: «بلكه از واحد بوجه هيج موجود نبي (نباشد) كه خو (خود)».

(٤) Further Notes, p. 580.

يك قطـــرة زبحر ماست شبلي　　يك نقطة زخـــرف ماســـت أدهم

(٥) شرح الجاودان ورقة ٢٣ أ.

(٦) استوانامه ورقة ٢٠ ب.

ونسبوهم إلى الشرك لتمييزهم بين الأحدية والواحدية[١]. وهجوا فرق التصوف هجاء مقذعاً حتى لقد نسبوا الصوفية الراسخين منهم إلى الأمويين وشبهوهم بأتباع يزيد وقتلة الحسين فقالوا:

يا من تحسب نفسك في مرتبة بايزيد أُفٍّ، أف
إنما أنت قاتل نفس الحسين وحليف يزيد أف، أف[٢]

وأخيراً ترقت بالحروفية الحال إلى مهاجمة ابن عربي نفسه ومقارنته بإبليس ووصفت فصوصه بقطع الزجاج بدل الجواهر لإدعائه ختم الولاية التي رآها الحروفيون وقفاً على فضل الله[٣]. وهاجم علي الأعلى الفصوص من جديد ووصفها بأنها تزيد الجهل وتدخل اليأس على قلوب قارئيها[٤]. وبذلك يتضح أن الحروفيين انتخبوا من التصوف ما يناسب عقيدتهم بوصفها جامعة لكل العقائد وتركوا ما لم يرق لهم منه ولم يرعوا في المتصوفة ذمة ابن عربي الذي أقام لهم أساس عقيدتهم وعمودها.

سابعاً ــ الحروفية والتشيع

ولبحث العلاقة بين الحروفية والتشيّع عموماً لا بد أن نشير أولاً، وقبل كل شيء، إلى الشبه الواضح بين مخطط فضل الله الحروفي لعقيدته وبين آراء المغيرة بن سعيد الذي جعل الله شكلا على صورة الحروف وجعل أعضاءه منها[٥] ثم آراء أبي منصور العجلي الذي عرج إلى السماء فوضع الله يده على كتفه وقال له: بلغ عني[٦]. وهذا بالضبط ما جاء به فضل الله الذي جعل الحروف الأصل في الخليقة

---

(١) شرح الجاودان ورقة ٢٩٧ ب.

(٢) الديوان المنسوب إلى فضل الله الحروفي ورقة ١٢٣ أ والبيت الفارسي يقول:

أي كه بيش خود برتبت بايزيدي يوف يوف
قاتل نفس حسين بايزيدي يوف يوف

(٣) توحيد نامه علي الأعلى ورقة ٤ ب ــ ٥ أ.

(٤) قيامت نامه ص ١٦٧.

(٥) راجع الجزء الأول.

(٦) أيضاً وراجع الملل والنحل ١/ ٢٤٦، ورجال الكشي ص ١٩٦.

وجعل نفسه مظهراً للمسيح بوصفه كلمة الله، وذلك أمر كان عند أتباع أبي منصور مقدساً حتى لقد كانوا يحلفون بقولهم: «والكلمة»[١]. وأمر واضح آخر مشترك بين أبي منصور العجلي وفضل الله الحروفي هو أنهما بعثا بالتأويل كما مر بنا في عرضنا للأول والثاني في مواضعهما[٢]. وينبغي أن نستعيد في الذهن قول الحروفية بأن آدم وجه الله، واعتمادهم على هذه الفكرة يستمد أصوله التاريخية من بيان النهدى الذي كان يرى أن الله، بوصفه جسماً ذا أعضاء، يفني كله إلا وجهه[٣]. وأمر آخر مشترك بين الغلاة والحروفية هو اعتقادهما أن المؤمنين لا يموتون وإنما ينقلون من دار إلى دار[٤] ومن هنا وجدنا الرجعة والمهدية من لوازم الغلاة كما صارت من لوازم الحروفية[٥]. ولعلنا نذكر أن أبا الخطاب صار بعد موته إلهاً وصار من بعده من أتباعه مهديين وهو ما نادى به الحروفيون[٦] من وصف لفضل الله بأنه رب الأرباب[٧] أو على الأقل حين ادعى فضل الله أن المهدي ليس محمداً وإنما هو علي بناء على أنه مثل علي الممسوس في ذات الله[٨].

هذا ما يتصل بالغلاة الأقدمين الذين ذابت عقائدهم في الفرق الشيعية المتأخرة، فمن أية فرقة استقى الحروفيون عقائدهم وبأية منها اتصلوا؟

لقد كان فضل الله الحروفي يحاول ما أمكنه أن يختفي تحت شعار التقيّة لئلا تبدو علاقته الحقيقية بالتشيع، وآية ذلك أن خواجة إسحق كتب كتابه محرم نامه لغرض واحد هو شرح المبادئ الحروفية دون رعاية للتقية[٩]. ومع ذلك فإن

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ٧٤.

(٢) بالنسبة إلى ابن منصور راجع الجزء الأول.

(٣) أيضاً، وراجع مثلا مقالات الإسلاميين ١/ ٦٦.

(٤) استونامه ورقة ٥١ ب، وراجع مقالات الإسلاميين ١/ ٧٧، ٧٨، الفرق بين الفرق ١٥١.

(٥) يقول علي الأعلى في توحيد نامه ص ١٣:

هركه بارجعت نشد قائل يقين «ليس مني» كفتش ان هادي دين

ويعني: من لم يقل بالرجعة يقيناً ينطبق عليه قول ذلك الهادي إلى الدين: [هو] ليس مني».

(٦) جاودان كبير ورقة ٤٠٨ أ.

(٧) أيضاً ورقة ٢٩٢ أ.

(٨) شرح الجاودان ورقة ٢٨ أ.

(٩) محرم نامه، ضمن الكتاب السابق، نصوص حروفية، ص ١٣.

الباحث يستطيع أن يجد إشارات كثيرة تبين الصلة الواضحة بين الحروفية عند فضل الله نفسه والشيعة الاثنا عشرية. ففضل الله يناقش ابن حنبل في قوله بالظاهر ونفيه الباطن[1] ويناقش أبا حنيفة في نص الآذان ويثبت عبارة «حي على خير العمل» فيه[2]. ومع وضوح الصلة بين السبع المثاني والمعصومين الأربعة عشر، يوثق فضل الله هذا الاتجاه الاثنا عشري بتقريره أنه لم يكن نبي إلا وكان معه اثنا عشر إماماً[3] يضاف إلى هذا أن فضل الله الحروفي اعتبر نفسه الاثنا عشري حين استشهد بالرسالة التي بعث بها شاه اويس (ت ٧٧٦/ ١٣٧٤ ــ ٧٥) إلى أمير ولى[4] وقد جاء فيها: بسم الله الرحمن الرحيم: انى رأيت أحد عشر وجوداً ونفساً شريفاً ومن دوازدهم ايشان[5] (= وانا الثاني عشر). ولما مات فضل الله الحروفي وطاردت الدولة الحروفيين في كل مكان لم تعد التقية مجدية، فوجدنا الحروفيين يهاجمون أبا حنيفة ويسخرون من الترك المتابعين له[6]، ومن هنا عبّر خلفاء فضل الله عن تشيعهم الاثني عشري صراحة فوجدنا نسيمي البغدادي يعد الأئمة الاثنى عشر واحداً بعد الآخر في قصيدة طويلة في ديوانه[7]، وأشار إليهم علي الأعلى في اجمال[8]. وفي شرح الجاودان الذي كتب سنة ٨١٩/ ١٤١٦ ــ ٧[9] جاء ذكر الأئمة الاثنى عشر والمعصومين الأربعة عشر. ولم يكتف المصنف بتخصيص هذا العدد من المعصومين بالشيعة وإنما طبق هذا المبدأ على كل الأديان وجعله مظهراً لله، فصار المعصومون من اليهود الأسباط الاثنى عشر وموسى وهرون، ومن المسيحيين الحواريين الاثنى عشر وعيسى ومريم ومن المسلمين الأئمة الاثنى عشر ومحمداً وفاطمة[10]. وفي محرم

---

(١) جاودان كبير ورقة ٣٥٩ ــ ٣٦٠ أ.

(٢) أيضاً ورقة ٦٣ ب.

(٣) أيضاً ورقة ٤٠٨ أ.

(٤) لعله الشيخ ولي رئيس الأوس من ربيعة، انظر ابن خلدون ٦/ ١٢.

(٥) جاودان كبير ورقة ٤٠٨ أ.

(٦) قيامت نامه ص ٧٠ ــ ٧١.

(٧) ديوان نسيمي ورقة ٤ ب.

(٨) توحيد نامه ص ٣.

(٩) شرح الجاودان ورقة ٢٧٩ ب.

(١٠) أيضاً ورقة ٢٨٥ ب.

نامه التي كتبت سنة ٨٢٨/ ١٤٢٥ جاء ذكر الأئمة الاثنى عشر صراحة، بوصفهم مظهر الحق من النبوة التي تتضمن وضع الشرائع والامامة التي تكشف أوضاع النبوة ثم الإلهية التي تبدو في صورة آدم المندمجة على الأسماء والصفات في مظهر الخاتم الثاني (خاتم الأولياء)[١]. وفيما يختص بالامامة سمّى الأئمة ابتداء من علي إلى الحسن العسكري[٢] وختم هذه الفقرة بعبارة نسبها إلى الحسن العسكري نصها: «قد صعدنا دار الحقائق بأقدام النبوة والولاية، ونورُنا بسبع طرايق بأعلام الفتوة والهداية... وأسباطنا فقهاء الدين وخلفاء اليقين.. وشيعتنا الفئة الناجية والفرقة الزاكية..»[٣]. وبذلك تبدو حركة فضل الله بما فيها من غلو مقترن بالاثنا عشرية، مهدية نصيرية مؤدّاها ان علياً خاتم الولاية العامة وفضل الله خاتم الولاية الخاصة[٤] وذلك يعود بنا إلى تقسيم التشيع إلى فرقة ظاهرية هي الإمامية المعتدلة وفرقة حقيقية هي النصيرية وغيرها من الأسماء التي تطلق على هذا المشرب. ولهذا توجه ذم الحروفية إلى الاثنا عشرية المعتدلة باعتبارهم ظاهريين قشريين، وهذا علي الأعلى يخاطبهم بقوله:

ماذا دهاك أيها الشيعي، لم غدوت مرتداً وكافراً؟[٥]

وعاد صاحب شرح الجاودان إلى الوقوع فيهم فوصفهم بأنهم حمير لأنهم لم يسايروهم في القول بالحرف[٦]. وقد التفت اسحق أفندي، صاحب كاشف

(١ ــ ٢) شرح الجاودان ص ٢١.

(٣ ــ ٤) أيضاً ٢١ ــ ٢٢. وهذه العبارة ترد أيضاً في مشارق الأنوار للبرسي الآتي.

(٥) قيامت نامه ص ٧٠ ــ ٧١.. وأصل العبارة بيت من الشعر نصه:

أي شيعة تُراجه بود آخر   مرتد زجه روشدي وكافر

ويتبعه بيتان يزيدان المعنى وضوحاً هماً:

از قول امام دين جه ديدي   أي ديوكه اينجنين رميدي

يا جملة انبيا بسر بود   أين نطق خداكه جهر بنمود

ومعناهما: أيها الشيطان، ماذا رأيت في قول إمام الدين حتى تهيبته على هذه الصورة؟ لقد كان مع كل الأنبياء سراً، بنطق الله، ثم ظهر جهراً.

(٦) مما يثير الاهتمام هنا أن السيد اسحق أدرج المذهب الشيعي بوصفه مستقلاً عن الحروفية مثله في ذلك مثل المذهب الحنفي والشافعي، ولما ذكر أبا حنيفة والشافعي، بوصفهما مجتهدي فرقتيهما، نص على فخر الدين نجل ابن المطهر الحلي (ت ٧٧١/ ١٣٧٠) بوصفه مجتهد الشيعة، وهذا يوحي أنّ السيد اسحق ربما اعتبر الحروفية التي يدين بها فرقة أخرى من فرق الشيعة (وصيَّتْ نامه لسيد اسحق ورقة ١٨ أ).

الأسرار، إلى تظاهر الحروفيين بالتشيع غير أنه أكد ما نذهب إليه من صدورهم عن النصـيرية بـذكره شربهم الخمر في مجالسهم الخاصة(١)، وتلك ظاهرة مرت بنا فيما مضى.

وبعد إرساء هذا الأساس ينبغي أن نذكر أن الحروفية اعتنقوا المبادئ الشـيعية الأخـرى التـي تتصل بالتشيع الاثنا عشري عموماً كالعصمة التي أسبغت على فاطمة أيضاً(٢) بوصفها من الأربعة عشر المعصومين، وكالبداء التي مرت كلها بنا في التشيع(٣) وقد ضمنها علي الأعلى في عقائد الحروفية بقوله:

إذا استطعت أن تخرج (بنفسك) من باب المفردات [= الشعور بالفردية] فانظر إلى فضل الحـق كما لو كان دليلا لك. عندها يمحو من قال: «أم الكتاب من خصوصياتنا» ويثبت(٤).

وفوق ذلك ذكر علي الأعلى ظهور المهدي وتمناه ليأخذ بثأر فضل الله الحروفي(٥). ومن تمـام ذكر التواصل التام بين التشيع والحروفية الإشارة إلى قيامتي الشيعة في الرجعة والقيامة الكبرى وهـي فكرة ترد عند الحروفيين أيضاً على صورة مرموزة بيانها أن القيامة الأولى عندهم هي ظهـور الحـق الحروفي والأخرى «تكون بعد خراب البدن»(٦) والمهدية هي أساس الحروفية وتلك صلة مع التشـيع لا تحتاج إلى بيان.

---

(١) كاشف الأسرار ص ٧، وانظر The Muslim World ص ٥٣٨ ودائرة المعارف الإسلامية (بالإنكليزية) ٢/ ٣٣٨.

(٢) شرح الجاودان ورقة ٣٠٧ أ.

(٣) انظر الجزء الأول.

(٤) توحيد نامه لعلي الأعلى ص ٢ والأصل الفارسي هو:

كـر زبـاب مفـردات ايـي بـرون	محو وثابت ميكند آنـراكه خواسـت
ف (فضل) حق بيني كه جوشد رهنمون	آنكه كفت: أم الكتاب از خاص ماست

والبيت الثاني متصل اتصالاً وثيقاً بآية ابتداء: يمحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب (الرعد ١٣: ٣٩).

(٥) قيامت نامه لعلي الأعلى ص ٣٧ ــ ٣٨.

(٦) شرح الجاودان ورقة ٢٨٣ أ والأصل الفارسي «بعد از خرابي بدن خواهد بود» ويؤيد المصنف فكرته بنصوص من محبت نامه لفضل الله الحروفي.

وبعد أن تبين لنا ما بين غلاة الشيعة، من المنتمين إلى الاثنا عشرية، والحروفية من وشائج ينبغي أن نشير إلى أن الجزء الفلسفي من العقيدة الحروفية مما يتصل بالأفلاك والطبائع والنفوس والعناصر وغير ذلك إنما جاءهم من الإسماعيلية. يضاف إلى ذلك أن كثيراً من جزئيات الحروفية وتفاصيلها تسربت من الإسماعيلية وبخاصة رسائل إخوان الصفا. فبالإضافة إلى كون الرسائل حلقة من تاريخ معالجة الحروف والأرقام في الإسلام، اعتمد الحروفيين، كما يبدو، على هذا المرجع اعتماداً كلياً. ولا تعوزنا الأمثلة على إثبات صحة هذه الدعوى، فالرؤيا الصادقة التي صارت بديلا من الوحي بعد انقطاعه قد ذكرت في رسائل إخوان الصفا[١]، وقد اقترنت هذه بما ادعاه إخوان الصفا قبل الحروفية، من أنه «إذا اجتمعت هذه الخصال في واحد من البشر في دور من أدوار القرانات في وقت من الزمان فإن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس ما دام حياً»[٢]. ويتفق الحروفيون وأصحاب إخوان الصفا في اعتبار البعث هو العِلْم[٣] أيضاً. يضاف إلى هذا أنه، كما سمى فضل الله نفسه صاحب التأويل، أطلق الإسماعيلية على أئمتهم وصف «أهل التأويل»[٤]. وكذلك الأمر مع اعتبار يوم الجمعة يوم القيامة[٥]. وتطرق الإسماعيليون إلى الامامة والنبوة وشبهوهما بالشمس والقمر و«ان الوصي يؤول الكتاب والنبي موكل بالتنزيل»[٦]. ويتطابق الفكر الحروفي والإسماعيلي بالتأويلات المتكررة لمعاني «والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور والسقف المرفوع والبحر المسجور»[٧] وكذلك فيما يتعلق بأنه «من قام في العالم بأمر الله عز وجل.. فهو وجهه ولسانه ويده وعينه في عالم الأرض وخلقه البشرى إذا كان هو المؤيد له بذلك من قوته ومشيئته»[٨]، وما يتصل بكون الإنسان عالماً صغيراً

---

(١) راجع الرسائل ٤/ ١٤٥ ــ ١٤٨، ١٧٩.

(٢) أيضاً ٤/ ١٧٩.

(٣) أيضاً ٢/ ١٢٤ وانظر جامع الحكمتين ص ٣٨.

(٤) جامع الحكمتين ص ١٠٩.

(٥) رسائل إخوان الصفا ٣/ ٣٠٤.

(٦) جامع الحكمتين ص ٢٠٠، ٢٠٣.

(٧) جامع الحكمتين ٢٣٠ ــ ٢٣١، وانظر سورة الطور ٥٢: ١ ــ ٦.

(٨) الرسالة الجامعة ٢/ ٢٨٣.

يمكن اعتباره فهرستاً للعالم الأكبر(١). ويلوح لنا أن الحروفيين أخذوا عن الرسائل الأسلوب اللين الذي يخاطبون به الناس في شرح عقائدهم من أن الإسماعيلية لا تعادي علماً ولا تتعصب على مذهب ولا تهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة(٢). وذكرت رسائل إخوان الصفا في عرضها لكمالات الإنسان أن يكون «فارسي النسبة عربي الدين حنفي المذهب»(٣) ففتحت الباب امام الحروفيين ليتعرضوا لأبي حنيفة دون تعصب عليه وأن يظهروا حركتهم بطابعها الفارسي على أساس ديني إسلامي.

وكان إخوان الصفا إلى هذا كله، سباقين إلى إظهار ميزات الفرس من خراسان وحشدوا لهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي اعتمد عليها الحروفيون بعدئذ اعتماداً كلياً من نحو كونهم المعنيين بالآية: «ستدعون إلى قوم أُولي بأس شديد»(٤) والآية: «سوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»(٥) والحديث: «لو كان الإيمان معلقاً بالثريا لتناوله رجال من أبناء فارس»(٦) والحديث: «طُوبى لإِخواني من رجال فارس يجيئون في آخر الزمان يجدون سواده على بياض ويؤمنون بي ويصدقونني»(٧). وورد عن الإسماعيلية كثير من الدقائق التي ضمنها الحروفيون عقيدتهم كالحديث: «الشرك في أمتي أخفى من دبيب نملة سوداء في ليلة ظلماء على صخرة صماء»(٨) والحديث: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»(٩) وغير ذلك من أمور لا تسمح بها هذه الدراسة.

---

(١) الرسالة الجامعة ٢/ ٥٢. جامع الحكمتين ص ٢٩٠، رسائل إخوان الصفا ٣/ ٣، وعن فكرة الفهرست انظر جامع الحكمتين ص ٢٨٣، وأما عن تفاصيل التطابق بين العالم الأصغر والعالم الأكبر فانظر رسائل إخوان الصفا ١/ ٥٨٢ ــ ٦٠٩.

(٢) رسائل إخوان الصفا ٤/ ٢١٦.

(٣) أيضاً ٢/ ٣١٥.

(٤ ــ ٧) أيضاً ٢/ ٢٤٣، والآيتان، الأولى في سورة الفتح ٤٨: ١٦ والثانية في سورة المائدة ٥: ٥٤، أما الحديثان فالأول وارد في البخاري: كتاب تفسير القرآن، تفسير سورة الجمعة (٦٢) وابن حنبل ٢/ ٤١٧ الخ مع اختلاف في اللفظ وأما الثاني فغير وارد في الكتب التسعة.

(٨) جامع الحكمتين ص ٥١.

(٩) راجع رسالة «بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة» ص ١٧.

ولم يقتصر اتصال الحروفية بالتشيع على ما ذكرنا وإنما تجاوز ذلك إلى تقليد الحروفية للنصيرية عموماً بقولهم بتأليه الأشخاص[1] وإلى الشبه القائم بين الفرقتين في الاعتماد على كتب ونصوص مستقلة خاصة بالفرقة يتلون عباراتها في مناسباتهم الدينية[2] ويعتمدون على مضمونها في الحجاج من اتباع الفرق الأخرى. والظاهر أن شذوذ الغلو يحوج في طبيعته إلى نصوص رسمية تلزم مريديه وتحدد لهم عقيدتهم، ولعل هذا هو السبب في أن للعلي الهية الإيرانيين كتاباً مقدساً سرياً من الشعر يسمونه سرأنجام[3] يذكرنا بمحبت نامه لفضل الله الحروفي.

وبعد هذه الرحلة الطويلة مع الحروفية لا بد لنا أن نبرز طبيعتها التي اجتمعت فيها أفكار التصوف والتشيع دون أن يكون أحد منها مقصوداً لذاته، ولكن مجرد المزج بين المشربين على هذه الصورة المتكاملة يعتبر مثلا على الاتصال بينهما. وأخيراً، لقد كانت الحروفية من الحيوية بحيث استطاعت أن تتسرب إلى الفرق الأخرى حتى بعد موت مؤسسها واضطهاد معتنقيها، وسنرى ذلك في عرضنا للبكتاشية. ولو أتيح لنا أن ندرس البابية والبهائية لوجدنا فيهما كثيراً من العناصر الحروفية أيضاً، ونأمل أن يتحقق ذلك لنا فيما يأتي من السنين.

---

(١) كاشف الأسرار لاسحق أفندي ص ١٦٦ وما بعدها.

(٢) انظر الباكورة السليمانية لسليمان الأذني ص ٧ ـــ ٣٤ حيث تدرج السور النصيرية العشر التي تتلى في هذه المناسبات.

(٣) انظر مجلة The Muslim World، السنة العشرون، العدد ٢، نيسان (أبريل ١٩٣٢) ص ١٨٨.

٢ ــ السيد نعمة الله الولي وطريقته

لا بد أن نعرض في هذه الدراسة لنعمة الله الولي لأثر هذا الصوفي البالغ في التصوف المتشيع، ولأن طريقته قد عمرت حتى وصلت العصر الحديث، ولان التشيع قد أسبغ عليها ما يجعلها من موضوعات هذا الكتاب.

لقد قيل: إن نعمة الله، وكان صوفياً علوياً يتصل نسبه بعلي بن أبي طالب عن طريق إسماعيل بن جعفر[١]، ولد في حلب ونشأ فيها قبل نزوحه إلى إيران[٢].

---

(١) ديوان نعمة الله الولي، طهران، ١٣٣٦هـ ص ٥١٢، طرائق الحقائق ٣/ ٢ ــ ٣. الحق أن أوسع دراسة لنعمة الله الولي وطريقته متضمنة في طرائق الحقائق (راجع ٣/ ١ ــ ٢٢٠) وبالنسبة لدراستنا فإن أصولها مستقاة من ثلاث رسائل حققتها ونشرتها جين اوبان للمعهد الفرنسي الإيراني في طهران سنة ١٩٥٦، تحت العنوان الفرنسي:
Wali Kermani, Matériaux pour la biographie de Shàh Ni’matullàh.
والفارسي «زندكاني شاه نعمة الله ولي كرماني» وتتضمن ثلاث رسائل منفصلة في سيرة هذا الصوفي هي:

١ ــ تذكرة لعبد الرزاق الكرماني، وهي مكتبة حوالي سنة ٩٠٠/ ١٤٩٤ ــ ٥، ص ١ ــ ١٣١.

٢ ــ مختارات من جامع مفيدي لمحمد مفيدي اليزدي كتبت سنة ١٠٨٢/ ١٦٧١ (انظر فهرس المخطوطات الفارسية في المتحف البريطاني للدكتور ريو ص ٢٠٧) وقد ضمن مفيدي جامعه رسالة لصنع الله النعمة اللهي (ص ١٣٣ ــ ٢٦٨).

٣ ــ ترجمة لعبد الرزاق بن عبد العزيز بن شير ملك الواعظي كتبت للسلطان أحمد شاه البهمني (حكم في الهند من ٨٣٨ ــ ٨٦٢/ ١٤٣٤ ــ ١٤٨) ص ٢٦٩ ــ ٣٢١ وسنشير إلى الرسائل باسم كتابها وإلى الصفحات الواردة في الكتاب كله.

(٢) رسالة واعظي ص ٢٧٤، رسالة صنع الله ص ١٤٠، تاريخ الأدب في إيران، لبراون ٣/ ٤٦٥ (بالانكليزية).

والمعقول أن أباه عبد الله نزح إلى إيران حيث استقر في جوار كرمان، وكانت نتيجة مصاهرته للفرس أن ولد له نعمة الله في سنة ٧٣١/ ١٣٣٠(١)، وكان جده محمد ما يزال وقتئذ في حلب(٢). وبعد تلقي العلوم المعتادة على أساتذة معروفين(٣) توجه نعمة الله في سنة ٧٥٥/ ١٣٥٤، وكان في الرابعة والعشرين، إلى البلاد العربية في طريقه إلى مكة(٤) ليجدد العهد بموطنه ويروض نفسه على اللسان العربي كما يبدو. وبعد أن نزل مصر مدة قصد إلى مكة حيث صار مريداً للشيخ عبد الله اليافعي (ت ٧٦٨/ ١٣٦٦ ــ ٧) وصحبه سبع سنين حتى عد من خلفائه(٥). ويبدو أن الأحداث التي كانت تجري في إيران، وخصوصاً في سمرقند، شجعت نعمة الله على العودة إلى إيران في محاولة للاستفادة من الظروف السياسية التي كانت تمر بها، وكان ذلك في سنة ٧٦٢/ ١٣٦١ السنة الثانية من ملك تيمور في سمرقند(٦). والظاهر أن سياسة تيمور، التي شجعت العلويين وأعانتهم، مقرونة بقوة شخصية نعمة الله ادتا إلى احتلال هذا الصوفي مركزاً مرموقاً هناك(٧) قلق له تيمور، وبخاصة أن نعمة الله استطاع أن يستميل إليه كثيراً من المغول أنفسهم(٨). فكان رد الفعل من تيمور أن قال له: «لا يمكن اجتماع ملكين في بلد واحد»(٩). وهكذا وجد نعمة الله نفسه مضطراً إلى ترك سمرقند إلى مدينة قريبة هي سبز حيث بنى بيتاً لسكنه ومسجداً ليمارس فيه طريقته(١٠). وبعد تنقل مستمر بسبب ترصد السلطان لحركاته وتوجسها من

---

(١) طرائق الحقائق ٣/ ٢ ــ ٣، تذكرة عبد الرزاق الكرماني ص ٢٤، وقد لقب السخاوي نعمة الله بالماهاني دون إشارة إلى حلب (الضوء اللامع ١٠/ ٢٠١) وفي محبوب الألباب لمولوي خدابخش أن نعمة الله كان من سكان قرية ماهان (ص ٥٥٠) وأشار محقق ديوان نعمة الله الولي إلى أنه ولد في كوهنان قرب كرمان (الديوان ١/ ٢).

(٢) الديوان ٢/ ٣١. وذكر نعمة الله في ديوانه أن والدة جده الخامس كانت أميرة سامانية وان جده الحادي عشر كان يلقب بالكاشاني، ويوحي كل هذا بأن أجداده ربما عاشوا في فارس أولاً ثم انتقلت الأسرة لسبب ما إلى حلب (الديوان ٢/ ٥١٢).

(٣) انظر أسماءهم في رسالة عبد الرزاق ٣١ ــ ٣٢، ورسالة صنع الله ص ١٤٢.

(٤ ــ ٥) رسالة واعظي ص ٢٧٩.

(٦ ــ ٧) أيضاً ص ٢٨١ ــ ٢.

(٨) رسالة صنع الله ص ١٦٦.

(٩) رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٤٥.

(١٠) أيضاً ص ٤٨، وسبز بمعنى الخضراء، فكأنها كانت ريفاً.

نواياه الثورية سكن نعمة الله في حماية إسكندر حفيد تيمور في يزد في جزيرة وسط النهر[١] بعد أن بنى خانقاهات في كوبنان وغيرها[٢]، وفي الختام استقر في ماهان.

مهما يكن الأمر فقد عُمِّر نعمة الله الولى حتى ذكر بنفسه، في ديوانه، أنه بلغ قريــب المائــة[٣] وتوفي سنة ٨٣٤/ ١٤٣١[٤].

لقد كان هذا العمر الطويل الذي رزقه نعمة الله سبباً في معاصرته لكثير من الحركات الصوفية في إيران، ويبدو أنه كان من الحكمة بحيث قاوم في نفسه نزوعها إلى الثورة بالسلاح خوف العاقبــة[٥]. ولا شك أن روح العصر انعكست من نعمة الله وذلك في المبالغة في ولايته حتى لقد قيل: إن أتباعه كانوا يسجدون له[٦] وكان هو يسمى نفسه المظهر[٧] وشبّه صحبته لعبد الله اليافعي في مكة بصــحبة موســى لشعيب[٨].

وأياً ما كان الأمر فقد كان نعمة الله الولي صوفياً خالصاً قال بوحدة الوجود[٩] وذكــر الإنســان الكامل[١٠] وسلاسل الأولياء[١١] وأشار إلى فصوص الحكم في فخر[١٢] وعرض للحــلاج وغيــره مــن المتصوفة[١٣] وبالغ في تعظيم أبي يزيد البسطامي

(١، ٢) رسالة واعظي ص ٢٧٩.

(٣) انظر الديوان ٢/ ٤٩٧.

(٤) ذكر السخاوي أنه توفي سنة ٨٢٩/ ١٤٢٦ (الضوء اللامع ١٠/ ٢٠١) واختار صاحب محبوب الألباب السنة ٨٢٧/ ١٤٢٤ لوفاته.

(٥) رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٤٢ ــ ٤٣ وقد ذكر هنا أنه تنبأ لتيمور بأنه سيملك العالم كله.

(٦) رسالة واعظي ص ٣١٧، رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٤١، الضوء اللامع للسخاوي ١٠/ ٢٠١.

(٧) الديوان ١/ ٧، وانظر رسالة عبد الرزاق ص ٨١ وروى أن قاسم أنوار سماه كذلك، انظر رسالة عبد الرزاق ص ٤٣.

(٨) جامع مفيدي ص ١٦٣.

(٩) الديوان ٢/ ٢٢، ١٠٣، ١١٩ وانظر تاريخ الأدب في إيران لبراون ٣/ ٤٧٠.

(١٠) أيضاً ٢/ ٥٥.

(١١) رسالة واعظي ص ٢٨٧.

(١٢) رسالة عبد الرزاق ص ١١٥.

(١٣) ذكر أحمد الجامي (٤٤١ ــ ٥٣٦/ ١٠٤٩ ــ ١١٤٢)، الديوان ٢/ ٥٠١، وقطب الدين حيدر =

حتى قرنه بعلي بن أبي طالب[١]. وكانت ثقافة نعمة الله الولي من الاتساع بحيث ذكر أنه درس إشارات ابن سينا[٢] وأشار إلى نصير الدين في ديوانه بوصفه حكيماً[٣] ولقي قطب الدين الشيرازي في مكة قبل اتصاله باليافعي[٤]. وكان من الطبيعي أن تتضمن أشعار نعمة الله عناصر حروفية[٥] وبخاصة أنه جرد اسمه (نعمة الله) من الدلالة على المعنى الحرفي وجعله وصفاً إلهياً في مقابل «فضل الله» وجعل يردده في ديوانه كله على أنه مظهر الله على الطريقة الحروفية حتى لقد قيل أنه لما أخرج من هراة احتج بالآية: «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون»[٦].

أما طريقة نعمة الله فقد كانت تتميز بذكر يمارسه المريدون وهم جلوس ويميلون بأجسامهم من اليسار إلى اليمين وهم واضعون أيديهم اليمنى على رُكَبهم اليسرى وأيديهم اليسرى على ركبهم اليمنى[٧] تجنباً للرقص والفتل والركض والحركة[٨] التي كثيراً ما أوخذ المتصوفة عليها، ويرددون في أثناء ذلك العبارة: لا إله إلا الله[٩]. غير أن الموسيقى كانت مستعملة لإثارة المريدين ولم يكونوا يستعملون من الآلات إلا الناي والدف فقط[١٠] وكان من تقاليد هذه الطريقة أن المريدين كانوا، قبل الشروع في الذكر، يسجدون للشيخ نعمة الله[١١]، وكان لهم

= (التوني ت ٦١٨/ ١٢١١)، ٢/ ٢٦٥، وعلق على ديوان شمس تبريز ١/ ٦١، واقتبس من أقوال أبي سعيد أبي الخير ١/ ٨٧، وكتب رسالة في شرحها (رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ١١٥) وترجم اصطلاحات ابن عربي واصطلاحات عبد الرزاق الكاشاني (رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٤٣).

(١) الديوان ٢/ ٢٢٠.

(٢) رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٣١.

(٣) الديوان ٢/ ٥٤٣.

(٤) رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٣٧.

(٥) الديوان ١/ ١٧، ٢/ ٣٢٧ ــ ٨، وفي طرائق الحقائق مقتطفات من رسالة لنعمة الله الولي في الحروف المقطعة في القرآن، ٣/ ١٥ ــ ١٦.

(٦) مجالس المؤمنين ص ٢٦٣، والآية في سورة النحل ١٦: ٨٣.

(٧) رسالة عبد الرزاق ص ٧٠ ورسالة صنع الله ص ١٧٣.

(٨) رسالة واعظي ص ٣٠٢.

(٩) رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٧٣.

(١٠، ١١) رسالة واعظي ص ٣٠٢ ــ ٣.

لباس مخصوص[١] تغير فيما بعد[٢]. وكانت علامة التحاق المريد بالطريقة أن يرتدي الكسوة ويضع على رأسه تاجاً من اللباد تطور فيما بعد إلى تاج مخمس الشقق «پنج تَرْك»[٣] (إشارة إلى أهل البيت من أهل الكساء) ثم إلى تاج ذي اثنتي عشرة شقة اقترحه سيد منهاج أحد خلفاء نعمة الله وطلب الإذن في خياطته للمريدين[٤]. والظاهر من كل هذه التفاصيل التي تزودنا بها المراجع السابقة وصل هذه الطريقة بالطريقة الصفوية التي بدأت هذا التقليد كما سنرى فيما بعد.

وقبل أن نختم القول على سيرة نعمة الله الولي لا بد أن نعرض لميوله المذهبية لنتحقق هل كان شيعياً حقاً كما ذكر القاضي نور الله التستري؟[٥].

لقد ذكر السخاوي أن نعمة الله الولي كان حنفياً[٦] وذكر أول مترجميه، الواعظي، في رسالته أن عبد الله اليافعي، أستاذ نعمة الله، كان فقيهاً بارزاً في الفقه الحنفي والشافعي. وقال نعمة الله في ديوانـــه: «لست رافضيا»[٧] ثم أردف:

من الروافض؟ أعداء أبي بكر، ومن الخوارج؟ أعداء علي
فمن تولى (الأربعة) كان على مذهب الأمة الطاهرة ولياً لها
أنا من محبي الصحابة كلهم وولي السّني وخصم المعتزلي[٨].

ولكنه، مع هذا كله، كان من طراز تيمور شيعياً على الاصطلاح الشامي

---

(١) الضوء اللامع ١٠/ ٢٠١، وكانت ملابسهم من اللبابيد.
(٢) رسالة عبد الرزاق الكرماني ص ٢٧.
(٣ ــ ٤) أيضاً ص ١٠٢ ــ ٣.
(٥) مجالس المؤمنين ص ٢٦٣، ومما يلفت النظر أن الخوانساري لم يتطرق إلى ذكر نعمة الله في روضات الجنات ولو كان شيعيا لأورده في تراجمه أو لأشار إليه على الأقل كما فعل مع غيره.
(٦) الضوء اللامع ١٠/ ٢٠١.
(٧) الديوان ٢/ ٤٨٤ «رافضي نيستم».
(٨) أيضاً ٢/ ٤٨٤ والنص الشعري هو:

رافضي كيســت؟ دشــمن بوبكر — خارجي كيست؟ دشــمنان علي
هركــه أُو جهــار دارد دوســت — أُمّت يــاك مذهب اســت وولي
دوســــتدار صحابــة ام بتمــام — يــار ســني وخصــم معتــزلي

يوالي أهل البيت على اعتبار: «إذا كنت محباً لآل علي فأنت مؤمن كامل لا مثيل لك»[١] وكان يعـادي أعداءهم الأمويين على طريقة الترك وتيمور ولهذا قال نعمة الله: «إذا لعنت أعـداء علـي فـإن ذلـك صواب»[٢]. يضاف إلى هذا أنه قال بامامة علي وأولاده كما قال الصوفية من قبل وعبر عن ذلك بقوله: «بعد علي أبناؤه الأحد عشر»[٣] ولكنه أردف هذا الرأي بقوله: «ونعمة الله الولي في مكان رسول الله»[٥] بقصد الخروج من ذلك إلى أنه مظهر الله الذي تجتمع فيه المذاهب كلها بل العالم في جملته، فقـال: «ان لي من الله مذهباً جامعاً وهدايتي منه أزلية»[٥]. ووصف نعمة الله نفسه إلى ذلك بالعصمة مثله في ذلـك مثل الأئمة باعتباره سيداً علوياً معصوماً مثلهم يرى كل شيء على وجهه الصحيح[٦]. وختم نعمة الله هذه الحلقات بقوله: «نعمة الله الولي شيخنا وهو تذكار محمد وعلي عندنا»[٧]. وأهون ما يمكن أن يستنتج من هذه النقاط أن نعمة الله أراد أن يعرض مذهباً شيعياً صوفياً جديداً يقوم على قاعدة إثنا عشرية معتدلة جداً ويجعل من نعمة الله الإمام المفترض الطاعة على الطريقة الصوفية المعنوية بوصفه الختم الخاص الذي يمت إلى المهدي بصلة التبعية بوصف الأخير الختم العام.

وبصرف النظر عن هذه الفرضية يبدو أن إلحاق نعمة الله بالتشيع الاثنا عشري

---

(١) الديوان/ ٤٨٥ والبيت ينص على قوله:

اكـر هسـتي محب آل عـلي   مؤمـن كـاملي وبـي بـدلـي

(٢) أيضاً ١/ ٥١، ١/ ٦٩، ٧١ ــ ٧٢، وأصل العبارة: «لعنت بدشمنان على كركنى رواست».

(٣) أيضاً ٢/ ٥٧٧ والعبارة الفارسية هي: «ازبعد عليست يا زده فرزندش».

(٤) أيضاً ٢/ ٥٧٧ والأصل هو: «برجاي رسول الله نعمة الله وليست».

(٥) أيضاً ٢/ ٤٨٥ والأصل:

مذهب جـامع اذ خـدا دارم   ايـن هـدايت مـرا بـود ازلي

(٦) أيضاً ٢/ ٣٤٧ والأصل:

سـيدم از خدا جه معصوم است   هرجه بينم صـواب مـن بينم

(٧) أيضاً ٢/ ٤٨٤ والأصل:

نعمة الله ماسـت بيـر ولي   يا دكـار محمـد اسـت وعلي

تسبب عن تصنيفه رسالة في مناقب المهدي[١] وشرحاً للمحاورة المشهورة بين علي بن أبي طالب وكميل بن زياد النخعي[٢]. على أن أهم هذه الأسباب كلها هو انتقال أبناء نعمة الله إلى التشيع الصريح أيام الصفويين ومصاهرتهم للأسرة المالكة الجديدة ودخولهم في خدمتها إلى الحد الذي ذابوا معه في المجتمع الشيعي الصفوي كما سيفعل غيرهم من أصحاب الطرق الصوفية الآتية. ومن هنا زعم الشيعة أن نعمة الله الولي تنبأ بظهور إسماعيل الصفوي وانه عين اسمه بالأرقام مع أنه عني نفسه بالرقم ٢٣١ الذي تساوي قيمته مجموع حروف نعمة الله[٣]، وقلد نقلها صاحب الجامع المفيدي من هذه الدلالة الواضحة إلى الإِشارة إلى «اسمعيل هادي» (= ٢١٢ + ١٩) ومساواة معادلها العددي لعبارة «نائب» على صورة تفصيلية: نون ألف باء[٤]، مع أنها تساوي ٥٤ وكل هذا يعرف سببه إذ تذكرنا أن الجامع المفيدي كتب سنة ١٠٨٢/ ١٦٧١ ــ ٢ أيام الصفويين وفي ظلّهم[٥]. على أن نعمة الله تنبأ بظهور المهدي كغيره من الصوفية وعن مثلهم تاريخاً لظهور نائبه وكان ذلك سنة ٩٠٩/ ١٥٠٣ ــ ٤ التي حاول الشيعة، على يد مفيدي، أن يتقربوا إلى الصفويين بجعلها سنة ظهور إسماعيل الصفوي كما حاول البابيون من بعدهم تحويرها لتدل

(١ ــ ٢) رسالة واعظي ص ٣١٠ ويورد الحاج معصوم علي مقتطفات من الثانية (طرائق الحقائق ٣/ ١٦ ــ ١٧).

(٣) الديوان ٢/ ٥٣٤، تاريخ الأدب في إيران لبروان ٣/ ٤٦٥.. وتقول الأبيات:

هذه الحروف الثمانية اسم ملكي

ذلك الملك الذي هو مظهر الله

أجمعها فإن مجموعها مائتان وواحد وثلاثون

لتعرف انها اسم من احبه

والنص الفارسي هو: ــ

أين هشت حرف نام آن شــاه منست	آن شــاه كــه أو مظهــر الله منست
مجموع دويست وسي ويك بشمارش	تا دريــابي كــه نــام دلخواه منست

فاسم نعمة الله، بحساب التاء في نعمة هاء، يعد ٢٣١ وعدد حروفه ثمانية كما نطق الشعر. هذا مع احتمال حشر هذين البيتين في صلب القصيدة ــ وهي طويلة ــ بل هناك احتمال نحل القصيدة كلها لنعمة الله وأضافتها إلى ديوانه خدمة للصفويين ورفعاً لمنزلة أبنائه.

(٤) جامع مفيدي، المقدمة، ص ١٣٧ ــ ٨.

(٥) انظر الحاشية الخاصة بكتاب «زندكاني شاه نعمة الله ولي كرماني».

على ظهور بابهم[١].

بقي أمر ينبغي أن يذكر هنا، وهو أن هذه الحركة العلوية التي قيل: إنها ضمت اثني عشر ألفاً من المريدين تحت قيادة نعمة الله الولي[٢] واستغراق التصوف بالعلويين قد أزعج المتصوفة من غير أصحاب هذا النسب فانعكس ذلك على صورة فرقة سنية صريحة في السنية هي الفرقة النقشبندية التي أسسها بهاء الدين نقشبند (ت ٧٩٢ ــ ١٣٩)، وسنبحثها في الفصل القادم وكان من مناوأة نعمة الله لها أنه استطاع أن يضم فرع كرمان النقشبندي إلى طريقته[٣]. وكان من رد فعل النقشبندية أنفسهم تجاه هذه المنافسة أن الجامي، وكان نقشبنديا، أغفل ترجمة نعمة الله أو أحد من خلفائه في كتابه الكبير نفحات الأنس.

ونختم القول على نعمة الله الولي بأنه كان أول من استطاع أن يتخلص من الضيق الذي عاناه بالانتقال إلى الهند فكانت تجربة اتصال نعمة الله بالملك أحمد شاه (ح ٨٢٨ ــ ٨٣٨/ ١٤٢٢ ــ ٤٥)[٤] ملك الدكن مشجعة للأول على إرسال حفيده إلى الهند ثم زاد الاتصال بين الأسرتين حتى استقرّ فريق من أبناء نعمة الله هناك ونالوا الحظوة التي نالها إخوانهم أيام الصفويين.

---

(١) تاريخ الأدب في إيران ٣/ ٤٦٥، ٤٦٧ ــ ٨.

(٢) رسالة صنع الله ص ١٧٨.

(٣) أيضاً ص ١٨١.

لقد لاحظ مولوي خدابخش هذه الظاهرة في كتابه محبوب الألباب (ص ٥٥٠) غير أنه لم يكلف نفسه تعليلها.

(٤) أيضاً ص ٢٠٤ ــ ٧، رسالة عبد الرزاق، ص ١٠٧، ١٢٨، وانظر فهرس المخطوطات الفارسية في المتحف البريطاني لريو ٢/ ٦٣٤.

٣ ــ الحافظ البرسي

رضي الدين رجب بن محمد بن رجب الحلي

(نحو ٧٤٣ ــ ما بعد ٨٤٣/ ١٣٤٢ ــ ١٤١١)

بعد الفراغ من الحروفية، تمس الضرورة إلى الوقوف على الآثار الصوفية في التشيع التقليــدي الرسمي محاولة منا لتبين الأفكار المتبادلة بين الطرفين وما أخذه رجال الشيعة من عالم التصوف في هذه الفترة التي تشبع الجو خلالها بالأسرار وساد عالم الثقافة مذهب أهل الذوق.

وأول شخصية تقرض نفسها على هذا البحث فرضا تتمثل في الحافظ رجب البرسي الذي كــان من غرابة أفكاره وبعد آرائه عن المألوف أن تجنبه معاصروه وأهملوا ذكره، وبلغ الأمر في ذلــك حــد الشذوذ. فمع شهرة البرسي في أيامه، كما ستكشف ترجمته، لم يصل إلى علمنا من أمر مولده ولا أساتذته ولا أقرانه ولا تلاميذه ولا وفاته شيء ذو بال، وكل ما نعرفه من ذلك أنه كان من رجال القرنين الثــامن والتاسع الهجريين (الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين) وانه ولد في بُرْس[١]، وكانت قريــة قديمــة قريبة من موقع الحلة[٢] تقع على سفح جبل شارع على

(١) رياض العلماء وحياض الفضلاء لعبد الله أفندي الجيراني، مخطوط في مكتبة صاحب الذريعة «المرحوم محمد محسن الملقب بأقا بزرك الطهراني، ولد (١٢٩٣/ ١٢٨٧) منسوخ بقلم عبد الله الهشترودي سنة ١٣٤٧/ ١٩٢٨ ــ ٩ ص ٢٣٢. وقد ألفه المصنف وكان تلميذاً لمحمد باقر المجلسي (ت ١١١٠/ ١٦٩٩ ــ ٩) بين سنتي ١١٠٧ و١١٣٠/ ١٦٩٥ و١٧١٨، كما روى ذلك أقا بُزُرّكَ الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١١/ ٣٣١. والجيراني من أوائل من عرضوا لترجمة البرسي وعددوا مصنفاته، وكان يقتني معظمها بالفعل، وإن كان قد سبقه غيره إلى نقل نصوص من شعره ونثره دون ترجمته كما يأتي (انظر أيضاً أعيان الشيعة لمحسن الأمين الحسيني ٣١/ ١٩٥ الذي ينقل عن رياض العلماء أيضاً).

(٢) معجم البلدان لياقوت الحموي ١/ ١٢٦ مجمع البحرين لفخر الدين الطريجي، طهران ١٢٢٧ ص ٣٠٩، أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٣، الكنى والألقاب لعباسي القمي، النجف ١٩٥٦، ٢/ ١٥٢ الخ.

الفرات يعرف باسمها أيضاً[١]، وتقوم بين الحلة والكوفة[٢] وتشتهر بحلاوة مائها[٣]. وتــذكر المصـــادر القليلة التي تعرض لترجمة البرسي، وجل ما فيها منقول من كتاب رياض العلماء وحياض الفضلاء لعبد الله أفندي الجيراني الذي استغرق تأليفه من سنة ١١٠٧ إلى حدود ١١٣٠/ ١٦٩٥ ــ ١٧٦٨[٤]، إنه نشأ وترعرع في الحلة[٥]، غير أنه بخلاف هذه النقطة لا يمكن الجزم بشيء آخر يتصل بحياته. فبالنسبة إلى برس ينهي إلينا الزَبِيدي (ت ١٢٠٥/ ١٧٩٠ ــ ٩١) أنها قرية قرب جيلان[٦] ويـــرى الشـــيخ عبـــاس القمي[٧] ومحمد علي التبريزي[٨] أن برس اسم لقرية قريبة من ترشيز في خراسان، فكأنهم يوحون إلينـــا باحتمال انتساب البرسي إلى قرية في إيران لا العراق ثم نزوحه منها إلى الحلة مركز التشيع فـــي ذلـــك الوقت. ومما يسوغ الأخذ بهذا الرأي ظاهرة غريبة تبرز في شعر البرسي، فمع أنه لم يؤثَر عنه شـــعر فارسي[٩] إلا أنه

---

(١) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٤.

(٢) هدية العارفين لاسماعيل باشا البغدادي، اسطنبول ١٩٥١، ١/ ٣٦٥ وهو ينقل عن رياض العارفين أيضاً [ولعله رياض العلماء] وراجع العروس ٤/ ١٠٧، وقد ذكر الزبيدي قبل ذلك انها «أجمة معروفة بسواد العراق وهي الآن قرية».

(٣) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٤.

(٤) راجع الهامش الأول آنفاً.

(٥) انظر أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٥. وقد نص الجيراني في رياض العلماء على أن الحافظ رجبا كان «البرسي مولدا والحلي محتداً» (ص ٢٣٠) وهو في الحق كلام البرسي نفسه إذ وصف نفسه بقوله: «وفي المولد والمحتد برسياً وحلياً»، (انظر شعراء الحلة لعلي الخاقاني ٢/ ٣٩٢، والغدير للأميني ٧/ ٤٩) وقد لقبه محسن الفيض بالبرسي الحلي معاً (كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة، طهران ١٣٨٣/ ١٩٦٣ ص ١٩٦).

(٦) تاج العروس ٤/ ١٠٧.

(٧) الكنى والألقاب ٢/ ١٥٢.

(٨) ريحانة الأدب، طهران ١٣٦٦/ ١٩٤٧، ص ٣٠٠.

(٩) بل لقد أثر عنه شعر عامي طريف جداً لعله يشير إلى لهجة الحلة العامية في القرن الثامن والتاسع وقد اضطرب محقق كتاب «مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين»، بيروت ١٣٧٩/ ١٩٥٩ ــ ٦٠ ص ١٨٢ في تسجيلها فوضع الاعجاز مكان الصدور ومن هذا الشعر قول البرسي من فنّ الكان وكان:

مـــن لا تـــرى الشمس عينـــو	ولا يـــرى البـــدر مقلتـــو
و لا الصبـــــاح المشـــــرق	ايـــش ينفعـــــوا قنـــديـــل
فـــأنت فـــي ذا اعتقـــــادك	تشـــرب عـــلى هـــذا الظما
مـــــاء البحـــــار الســبعة	و (لا) تبـــــل غـــليـــــل

اعتاد، على العموم، أن ينهي قصائده بإثبات اسمه في ختامها على صورة من الصور وهو ما يعرف في الشعر الفارسي بالتخلص، وفي الشعر العربي بالاستشهاد وذلك بختام الشعر باسم فني وحقيقي. والبرسي لم يختر لنفسه مخلصاً معيناً، على عكس المجلسي ومن يتبعه من أنه كان يتخلص بالحافظ(١). وإنما كان يتخلص باسمه مرة(٢) وبالحافظ أخرى(٣) وبالبرسي ثالثة(٤) وبالحافظ البرسي رابعة(٥). وذلك أمر يحمل في ثناياه طابع رجل متأثر بروح الشعر الفارسي إما عن أصل أو اطلاع أو اطلاع عميق أو إقامة دائمة في إيران وكل تلك الاحتمالات تقدم مادة حرية بالدرس والبحث. والذي يحمل الباحث على هذا الاستنتاج ما يذكره الحاج عباس القمي انه، في بحثه عن قبر شارح للبرسي في أردستان قرب أصفهان، وجد كتاباً من تصنيف صوفي معاصر للبرسي لم يذكر اسمه يذكر فيه أن الأخير مدفون في مزار قتلكاه (ساحة القتل) بمشهد في خراسان(٦) وهو موضع ذكره الخوانساري في روضات الجنات باعتباره مدفن الطبرسي (ت ٥٤٨/ ١١٥٣)(٧). غير أن هذه الفائدة مهددة بالنقض لأن هذا الموضع سمّي كذلك بعد موت البرسي بحوالي أربعة قرون «لما وقع فيه من القتل العام بإشارة عبد الله خان أفغان في أواخر دولة الصفوية»(٨). ومهما يكن الأمر فقد أكد لنا العلامة الشيخ محمد محسن الملقب بأقا بزرك الطهراني وجود هذا الموضع بهذا الاسم هناك حتى الآن(٩)! وعلى فرض أن الشيخ عباس القمي يعنى أن الموضع الذي دفن فيه البرسي يقع في المكان الذي سمي فيما بعد بقتلكاه نستطيع أن

---

(١) بحار الأنوار ١/ ٦، روضات الجنات ص ٢٨٤، الغدير ٧/ ٣٨.

(٢) مشارق الأنوار ص ١٤٥.

(٣) أيضاً ص ٢٧١.

(٤) أيضاً ص ١٤٥، ١٥٣، ٤٤.

(٥) بحار الأنوار ١/ ٦.

(٦) فوائد الرضوية، طهران ١٣٢٧/ ١٩٠٩، ص ١٨١ وينص القمي على أنه: «در كتاب يكي ازصوفيه عصر خود در انجا نوشته كه شيخ رجب برسي درمزار قتلكاه مشهد أست، والله أعلم» وقد وهم محمد علي التبريزي حين ظن أن قبر البرسي هو الذي كان في اردستان (وانظر ريحانة الأدب ص ٣٠٠).

(٧) روضات الجنات ص ٥١٢.

(٨) أيضاً ص ٥١٢ ترجمة الفضل بن الحسن الطبرسي.

(٩) سعى كاتب هذه السطور إلى المرحوم العلامة المذكور، أيام حياته، وكانت هذه الفائدة من ثمرات هذا اللقاء.

نفترض أن البرسي هاجر من الحلة إلى هناك بعد أن ضاق بسخط المجتمع الشيعي عليه لما ظهر منه من غلوّ يتصل بشخص علي بن أبي طالب كما يأتي. والبرسي هو القائل: «فشهرت ذيل العزلة وأخّرت يدي من حب الوحدة وأنست بالحق، وذلك أحق»[1] وقال في ذلك شعراً منه:

لقـد أظهـرتَ يـا حـافـ ـظ سـراً كـان مخفيا
فطـبْ نفسـاً عش فـرداً وكـن طيـراً سـماويا
غريبـاً يألـف الخـلو ة لا يقـرب إنسـياً
غـدا في النـاس بالخـلو ة والـوحـدة منسـياً[2]

ولم تنقذ العزلة البرسي من اللوام، فقال، لما ضاق صدره وطفح به الكيل:

أمـا والـذي لدمـي حلـلا وخص أهيـل الـولا بالبـلا
لئن ذقت فيـه كؤوس الحما م لمـا قـال قلبي لساقيه: لا
فمَوتي حيـاتي وفـي حبـه يلذ افتضـاحي بيـن الملا[3]

وعزز ذلك كله بقوله: فقمت أهجر معتذراً إلى من لامني ولحاني...[4]

فكأن البرسي هجر الحله إلى خراسان حيث كان للشيعة هناك دولة كما رأينا في مقدمة هذا الفصل ليعتزل في طوس ويعتكف في مشهد علي الرضا حتى مات.

وأمر آخر يقوي احتمال كون البرسي غير حلي في الأصل وربما غير شيعي منذ البداية، على افتراض أنه انتقل إلى التشيع من فرقة أخرى، هو أنه لقب بالحافظ وهو وصف يتصل بالخبرة في الحديث النبوي وحفظه بنص البرسي نفسه في قوله:

---

(١) مشارق الأنوار ص ٢٧٠.

(٢) شعراء الحلة ٢/ ٢٩٣، الغدير ٧/ ٦٦ ــ ٦٧، والشعر في الحقيقة من نظم ابن غانم المقدسي محمد بن عبد السلام بن أحمد المَرْسي الأنصاري الواعظ (ت ٦٧٨هـ/ ٧٩، ١ ــ ٨٠م) انظر كتابه شرح حال الأولياء (مخطوط المتحف العراقي ببغداد رقم ١٢٥٤، ورقة ١٧) وراجع الروض الفائق في المواعظ والدقائق للحريفيش، ط. مصر ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م، ص ٦٢.

(٣) مشارق الأنوار ص ٢٧١.

رجب المحدِّث عبد عبدكمُ   والحافظ البرسي لم يزل[١]

وقد وجد الشيعة هذا الوصف غريباً إلى حد أن الجيراني، وهو المصدر الذي ليس من الرجوع إليه بد، قدم لمعنى الحافظ ثلاثة احتمالات تتمثل في حفظ القرآن عن ظهر قلب مع التجويد أو ضبط الحديث مع حفظ مائة ألف منه متناً واسناداً أو التخلص الشعري كالحافظ الشيرازي. ولكنه اختار الاحتمال الأخير باعتباره المشهور[٢]، ووافق عليه الخوانساري[٣]. ولم تقنع هذه الافتراضات السيد محسن الأمين فاضطر إلى تقديم احتمال رابع يناسب معنى «الحافظ» هو كثرة الحفظ[٤]. وتابعه في ذلك محمد علي اليعقوبي[٥] مع أن الكفعمي يلحق باسمه هذا اللقب[٦] دون تحفُّظ مما يوحي بأن الخبرة في الحديث هي المعنى المقصود[٧]. على أن الحر العاملي والجيراني وصفا البرسي بأنه كان «محدِّثاً»[٨] واطلاعه الواسع الذي يبدو من ثنايا كتابه مشارق الأنوار يؤكد هذه الصفة فيه ويبدد الاحتمالات التي قدمت لنفيها عنه، وإن كانت خبرته في هذا الموضوع انصبت على صورة سنراها في موضعها. والمهم في هذا كله أنه لم يعرف في الشيعة أحد يوصف بهذا الوصف في تاريخهم الطويل كله. وقد اضطر الجيراني في جلاء معنى الحافظ في ميدان الحديث أن يذكر مراتب حملة الحديث الخمس عند أهل السنة[٩]، وهذا هو مثار الشك وموضع الغرابة في حلية

---

(١) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٩، البابليات ١/ ١٢٠، الغدير ٧/ ٤٠، شعراء الحلة ٢/ ٣٨٧.

(٢) رياض العلماء ص ٣٢١.

(٣) روضات الجنات ص ٢٨٤.

(٤) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٤، وانظر الكنى والألقاب (١/ ١٥١) الذي ينقل فيه نص الاحتمالات الثلاثة دون أن يشير إلى مصدرها.

(٥) البابليات ١/ ١٤٨.

(٦) «جنة الأمان الواقية وجنة الأبرار الباقية» المعروف بمصباح الكفعمي، إيران ١٣٢١/ ١٩٠٣ ــ ٤ ص ١٧٦، ١٨٣، ٣١٦.

(٧) يسمّيه في المواضع الثلاثة السابقة: الشيخ رجب بن محمد بن رجب الحافظ.

(٨) أمل الآمل، القسم الثاني، ص ٤٤، رياض العلماء ص ٢٣٠.

(٩) رياض العلماء ص ٢٣٠، والمراتب هي: الأول الطالب وهو من ابتداء في تعلم الحديث، الثاني الشيخ وهو الأستاذ المعلم للحديث، الثالث الحافظ وهو من كان تحت ضبطه مائة ألف حديث متناً وإسناداً، الرابع: الحجة وهو من كان تحت ضبطه ٣٠٠ ألف حديث متناً واسناداً، الخامس الحاكم، وهو من أحاط بجميع الأحاديث. وفي معنى الحافظ وكونه درجة بين «أمير المؤمنين في =

البرسي وبدايته الشيعية على الإطلاق. ولولا ذلك ما انتحل الشيعة أنفسهم الاحتمالات البعيدة لتسويغ لقب الحافظ.

وللوصول إلى حل مشكلة تاريخ وفاة البرسي ينبغي أن نشير أولاً إلى أنه صنف كتاباً لــه فــي وقت يقع «بين ولادة وتأليف هذا الكتاب ٥١٨ سنة»[١] أي فــي ســنة ٧٦٨/ ١٣٦٧ إذا اعتبرنــا ولادة المهدي في رأي البرسي نفسه سنة ٢٥٠/ ٨٦٤[٢]. يضاف إلى هذا أن الجيراني ذكر للبرسي كتاباً آخــر ألفه سنة ٨١١/ ١٣٩٨ ــ ٩ هو «مشارق الأمان في لباب حقائق الإيمان» وقد رآه بنفسه في مازنــدران وغيرها وعليه هذا التاريخ[٣]. لكن هذا التاريخ رجع القهقرى عشر سنين ينقل محمد باقر الخوانســاري (ت ١٣١٣/ ١٨٩٥ ــ ٦)[٤] ومعاصره الحاج معصوم علي (ت ١٣٤٤/ ١٩٢٦)[٥] عن رياض العلماء. غير أن محمد علي التبريزي تردد في هذا التاريخ وتأرجح فيه بــين ســنة ٨٠١/ ١٣٩٨ ــ ٩ و٨١١/ ١٤٠٨ ــ ٩[٦]. ولعل مرد ذلك إلى صعوبة قراءة هذا الرقم في المخطوط المذكور لأن محسن الأمــين ينقل عن رياض العلماء أيضاً أن البرسي ألف هذا الكتاب في سنة ٨١١/ ١٤٠٨ ــ ٩[٧]. ثم

= الحديث» و«المحدث» راجع «الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير» شرح أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، مطبعة محمد علي صبيح بمصر، بلا تاريخ، فائدة للشارح ص ١٧٣ ــ ٤. ومن المعروف أن الذهبي ألف كتاباً سماه تذكرة الحفاظ.

(١) انظر أمل الآمل، الموضع الأسبق، حيث نص الحر العاملي (ت ١١٠٣/ ١٦٩١ ــ ١) وتحفظ عليه في ذلك الجيراني (رياض العلماء ص ٢٣١) على أن هذا الكتاب هو مشارق الأنوار، وأورد شعراً متضمناً فيه فعلاً في ختام الكتاب (ص ٢٧٠). غير أن هذه العبارة السابقة غير متضمنة فيه ولا بد أن التاريخ المذكور ورد في كتاب آخر غير المشارق. وقد احتاط الأميني لذلك فقال انه «ارخ بعض تأليفه بذلك التاريخ لا المشارق بالذات» (الغدير ٧/ ٦٧) وقد ظن المصنفون المحدثون التاريخ المذكور في حدود سنة ٧٧٣/ ١٣٧٢ باعتبار ولادة المهدي عند الشيعة عموماً سنة ٢٥٥/ ٨٦٤ دون أن يلتفتوا إلى رأي البرسي نفسه الذي أورده في مشارق الأنوار ص ١٢٢.

(٢) مشارق الأنوار ص ١٢٢.

(٣) رياض العلماء ص ٢٣٠ وقد ذكر الجيراني في هذا الموضع أنه تملك منه نسخة.

(٤) روضات الجنات ص ٢٨٥.

(٥) طرائق الحقائق ٢/ ١١٤.

(٦) ريحانة الأدب ص ٣٠٠.

(٧) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٧.

جاء الأميني فعقَّد المسألة بتعيين سنة ٨١٣/ ١٤١٠ ــ ١١ تاريخاً لتأليف هذا الكتاب[١] وتابعه في ذلــك على الخاقاني[٢]. وبالرجوع إلى نسخة أقا بزرك من رياض العلماء وجدنا هذا التاريخ يصدق على ســنة ٨١١ بما لا يدع مجالاً للأخذ والرد وذلك للوضوح التام الذي ظهرت به هذه العبارة. وبالنسبة للتــاريخ ٨١٣/ ١٤١٠ ــ ١١ ذكر الجيراني في معرض حديثه عن مشارق أنوار اليقين أنه «يظهر مــن بعــض نسخه أنه ألفه سنة ٨١٣»[٣]. وبوصل هذا الحقائق بعضها ببعض يصبح في الإمكان تعيين الفترة التــي عاشها البرسي على وجهة التقريب وذلك باعتبار تأليفه لأوائل كتبه سنة ٧٦٨/ ١٣٦٦ وهو فــي نحــو الخامسة والعشرين من عمره افتراضاً، فكأنه ولد نحو سنة ٧٤٤/ ١٣٤٢ ــ ٣ على وجه التقريب. ولما كان تصنيفه لأواخر كتبه قد وقع في سنة ٨١٣/ ١٤١٠ ــ ١١ فكأنه كان في هذا الوقت في نحو السبعين من عمره ولعله مات بعد هذا التاريخ بقليل. على أن الدقة تقتضينا أن نشــير إلــى أن إســماعيل باشــا البغدادي، الذي أخذ مادته عن البرسي من كتاب رياض العلماء أيضاً، ذكر أن البرسي كان حياسنة ٨٠٢/ ١٣٩٩[٤]. ومما يتصل بهذا الأمر أيضاً أن الجيراني أفاد بأن البرسي «كان من متأخري علماء الامامية لكنه مقدم على الكفعمي صاحب المصباح»[٥] فلم يعن هذا شيئاً ذا بال لأن الكفعمي وهو الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن العاملي ألف مصباحه سنة ٨٩٥/ ١٤٩٠[٦] أي أن قرناً من الزمان يحجز بين الرجلين فلا سبيل إلى تحديد شيء يتصل بفترة حياة البرسي منه.

ومما يعين على الإحاطة بظروف البرسي التعرف إلى أساتذته وتلاميذه وزملائه والرواة الــذي ينقل عنهم. وقد عرف فقهاء الشيعة بالحرص الشديد على تسجيل أسماء شيوخهم الذين يأخــذون عــنهم، ورأينا لهم سلاسل طويلة متصلة تنتظمهم

---

(١) الغدير ٧/ ٣٧، والحق أن الجيراني أشار إلى أن تاريخ بعض مؤلفاته سنة ٨١٣، لا هذا الكتاب الذي أرخ تأليفه في شهور سنة ٨١١ (رياض العلماء ص ٢٣٠).

(٢) شعراء الحلة ٢/ ٣٦٨.

(٣) رياض العلماء ص ٢٣٠ غير أن هذه التحديدات لا تستقيم تماماً وليس المجال مجال تفصيل.

(٤) هدية العارفين ١/ ٣٦٥.

(٥) رياض العلماء ص ٢٣٠.

(٦) مصباح الكفعمي ص ٧٧١.

حتى تصل إلى شيوخهم الأوائل من ابن بابويه القمي فمن فوقه ــ وجزء الاجازات من بحار الأنوار ولؤلؤة البحرين نموذجان واضحا الدلالة على هذا المعنى. لكن البرسي لا يعرف بأستاذ ولا يشير إلى تلميذ وكل ما طاف حول اسمه من ذلك أنه روى أخباراً تتصل بمولد النبي ﴿ﷺ﴾ وفاطمة وعلي عن أبي الفضل بن شاذان جبرئيل القمي مما حدثه به محمد بن مسلم بن أبي الفوارس الداري[١]. وقد ظن محسن الأمين هذه الأخبار جزء من مشارق الأنوار غير أن العين واليد تحكمان بعكس ذلك وتفيدان أن روايات أبي الفضل القمي تتصل بكتاب مستقل لأن ما في المشارق يتصل بأسرار النبي والأئمة لا موالدهم فقط[٢]. على أن حظنا من العلم بأبي الفضل القمي ومحمد الداري لا يتجاوز ترديد اسميهما، ولا تعيننا كتب الرجال الشيعية على ذلك بشيء، مما يوحي من جديد بأن البرسي لم يتصل برجال من الحلة، وكتب الرجال تعرف أكثرهم، وإنما جاء إليها ناضجاً ليدعو إلى فكرته التي لم تجد رواجاً ولا أنصاراً. وكان شأن البرسي في ذلك، كما يبدو، شأن حيدر بن علي الآملي وفضل الله الحروفي وقد فعل ذلك أيضاً نور الله بن فضل الله الحروفي لما فر إلى العراق صحبة طائفة من أنصاره نجاة من مطاردة التيموريين. وسيفعل ذلك أيضاً محمد نوربخش كما يأتي البيان.

وقد شاركنا الجيراني الجهل بالدائرة المحيطة بالبرسي من رجال الكلام والحديث فقال في يأس، وهو يحاول معرفة أساتذته: «ولم أجد له إلى الآن مشايخ معروفة من أصحابنا ولم أعلم عند من قرأ»[٣]. وهكذا تغلق كل الأبواب ولا تزيد معرفتنا بالبرسي من أي سبيل نطرقه إليه. ومن الطريف أن نذكر هنا أن الشيخ أقا بزرك الطهراني علمنا نقلاً عن المجلسي أن فقيهاً كتب في بعض كتب الدعاء ما

---

(١) رياض العلماء ص ٢٣٢، والداري مثبتة في أعيان الشيعة (٣١/ ١٩٨) بلفظ القاري، والجيراني نفسه ينص على أن البرسي «له كتاب آخر في فضائل علي، وليس هو مشارق الأنوار على الظاهر، فلاحظ» مما يؤكد ما نرمي إليه.

(٢) الحق أن كبار باحثي الشيعة يتشككون في نسبة البرسي إلى برس القريبة من الحلة ومنهم من نسبه إلى بروسا من بلاد الروم وقد دفع الجيراني هذا الوهم بحجج قدمها ولكن ذلك لا ينفي الشك العالق بهذه النسبة.

(٣) رياض العلماء ص ٢٣٠.

لفظه: «يقول كاتبه الفقير إلى الله أبو طالب بن رجب..» وسمى جده بتقي الدين الحسن بن داود. وعلــق أقا بزرك على ذلك بقوله: «لعله ابن الشيخ رجب بن محمد بن رجب البرسي الحليّ.. ان جده تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلي صاحب الرجال والتصانيف الكثيرة المعاصرة للعلامة الحلي فلاحظ»[١].

يأتي بعد هذا دور الكتب التي صنفها البرسي وتقترن بها مصادفة لا تخلو من طرافة. ذلــك أن من كان قريب العهد بالبرسي من المصنفين نقلوا عن كتبه نصوصاً ضمنوها مصنفاتهم، لكنهم لم يتطرقوا منها إلى شخصه. ومن تلاهم عرضوا لترجمته ولم يتناولوا من نصوص كتبه إلا ما وجدوه في مقتبسات سابقيهم. ومن هنا جاء التعارض في الأخبار الدائرة حول شخصه وسادت الفوضــى نســبة النصــوص القصيرة إلى مصادرها لجهل المتأخرين بإنتاج البرسي. ثم جئنا نحن فوجدنا هذه التركة.

لقد كان الكفعمي أول من نقل عن البرسي نصوصاً كاملة من كتبه في مصنفه الكبير المعــروف بالمصباح غير أنه لم يشر إلى أسماء الكتب التي نقل عنها فيما عدا إشارة واحدة إلى مشارق الأنوار[٢]. وكذلك نقل عن البرسي محسن الفيض (ت ١٠٩١/ ١٦٨٠) في كتابه «كلمات مكنونة من علــوم أهــل الحكمة» الذي قيل فيه: إنه ألفه في مطلع شبابه لما كان ميالاً إلى التصوف[٣]. ونقل عن البرسي أيضــاً محمد باقر المجلسي في كتابه بحار الأنوار، الذي فرغ من تأليفه ســنة ١٠٧٧/ ١٦٦٦ ــ ٧[٤] والســيد نعمة الله الجزائري في الأنوار النعمانية الذي ألفه سنة ١٠٩٨/ ١٦٨٧[٥] غير أن من جاء بعد هؤلاء لــم يحاولوا الاطلاع على كتب البرسي

---

(١) الضياء اللامع في عباقرة القرن التاسع، مخطوط بدأ به المرحوم العلاّمة المذكور سنة ١٣٤٥، ص ٩.

(٢) انظر النص الذي نقله عن مشارق الأنوار في المصباح ص ٣١٦، ونصين آخرين يتصلان بأسماء الله الحسنى ص ١٧٦، ١٨٣.

(٣) كلمات مكنونة، ص ١٩٦ حيث ينقل خبراً عن مشارق الأنوار.

(٤) انظر بحار الأنوار، إيران ١٣٠٢، ٨/ ٢٠٢ حيث ينقل عن المشارق أيضاً وينقل في هذا الجزء خبراً من كتاب الألفين للبرسي أيضاً. وكان محمد باقر المجلسي أول من نفر من البرسي «انظر بحار الأنوار (١/ ٦) وكان ذا سطوة شديدة ويد مطلقة في دولة الصفوين كما يأتي البيان.

(٥) الأنوار النعمانية، طهران ١٢٨٠/ ١٨٦٣ ــ ٤، ١/ ٨١.

وإنما قصوا في معلوماتهم أثر محمد باقر المجلسي في التنفير منه أو أثر الحر العاملي الذي تابع المجلسي في ذلك[١]. ولما عرض الجيراني لترجمة البرسي ومصنفاته لم يستطع تحري الصواب مع أنه كان يحتفظ بأكثر مصنفات الأخير كما ذكر ذلك بنفسه[٢]. ومن هنا وجدنا ما أورده عنه متناقضاً وغير مضبوط، كما سنزيد ذلك إيضاحاً بعد قليل، ويبدو أنه كان يكتب على السماع لا الاطلاع[٣]. وكان من الطبيعي أن يتأثر الآتون من بعده خطاه. وهكذا وجدنا أخبار الكتب الحديثة عن البرسي وكتبه صوراً مكررة تتطابق فيها حتى الأخطاء التاريخية والنقول ونسبتها إلى مصادرها من الكتب والرسائل[٤].

---

(١) أمل الآمل، القسم الثاني، ص ٤٤.

(٢) رياض العلماء ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٣) انظر روضات الجنات ص ٢٨٤، أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٥ الخ. وترد كتب أخرى تتناول البرسي بالترجمة ويبدو أنها تتعقب خطا الجيراني، منها تتميم أمل الآمل لابن أبي شبانة المعاصر للشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦/ ١٧٧٢ ـ ٣) ورياض الجنة لحسن بن عبد الرسول الحسيني الزنوري (توفي بعد سنة ١٢٠٥/ ١٧٩٠) والبارقة الحيدرية في نقض ما أبرمته الكشفية لحيدر من إبراهيم بن محمد الحسيني (محرر في سنة ١٢٥٦/ ١٨٤٠). والكتابان الأولان محفوظان في خزائن كتب شخصية لم يتح لنا ولا لغيرنا الاطلاع عليها، والثالث محفوظ في مكتبة جامعة كمبردج تحت رقم Y 12 Browne وقد أفدنا منه في هذا المجال.

(٤) الكتب الحديثة التي تعرض للبرسي هي: ١ ـ روضات الجنات لمحمد باقر الخوانساري (١٢٢٦ ـ ١٣١٣/ ١٨١١ ـ ١٨٩٥) إيران ١٣٠٧/ ١٨٨٩ ـ ٩٠، ص ٢٨٤ ـ ٢٥. تنقيح المقال للمامقاني (الحسن بن عبد الله النجفي: ت ١٣٢٢/ ١٩٠٥ ـ ٦)، إيران ١٣٤٩/ ١٩٣٠ ـ ٣١، ص ٤٢٩. ٣ ـ طرائق الحقائق للحاج معصوم علي النعمة اللهي الشيرازي (ت ١٣٤٤/ ١٩٢٦)، إيران ١٣١٩/ ١٩٠١ ـ ٢، ٢/ ١١٤. ٤ ـ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣١/ ١٩٢٠) اسطنبول ١٩٥١، ١/ ٣٦٥. ٥ ـ فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، لمحمد علي القمي، إيران ١٣٢٧/ ١٩٠٩، ص ١٧٩. ٦ ـ هدية الأحباب لعباس محمد رضا القمي، طهران ١٣٢٩/ ١٩٥٠، ص ١٣٨ ـ ٩. ٧ ـ الكنى والألقاب، النجف ١٩٥٦، ٢/ ١٥١ ـ ٢، له أيضاً. ٨ ـ سفينة البحار: فهرست كتاب بحار الأنوار، النجف ١٣٥٢/ ١٩٣٣ ـ ٤ له أيضاً. ٩ ـ ريحانة الأدب لمحمد علي التبريزي الخياباني المعروف بمدرس، طهران ١٣٦٦/ ١٩٤٧، ص ٣٠٠. ١٠ ـ أعيان الشيعة لمحسن الأمين الحسيني العاملي، النجف ١٩٤٩، ٣١/ ١٩٣ وما بعدها. ١١ ـ البابليات لمحمد علي اليعقوبي، النجف ١٩٥١، ص ١١٨. ١٢ ـ الغدير للأميني (عبد الحسن أحمد)، طهران ١٣٧٢/ ١٩٥٢ ـ ٣، ٧/ ٣٣ ـ ٦٨. ١٣ ـ شعراء الحلة لعلي الخاقاني النجف ١٩٥٢، ٢/ ٣٦٨ ـ ٣٩٤. ١٤ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة لمحمد محسن الملقب باقا بزرك الطهراني، طهران ١٩٥٩، في مواضع متفرقة.

ومهما يكن الأمر قد أثبت الجيراني قائمة بمصنفات البرسي ونقلها عنه الآخرون وهي:

١ ــ مشارق الأنوار (مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين) طبع في الهند سنة ١٣٠٣/ ١٨٨٥ ــ ٦، وسنة ١٣١٨/ ١٩٠٠ ــ ١[١]، وفي بيروت سنة ١٣٧٩/ ١٩٥٩ ــ ٦٠.

٢ ــ مشارق الأمان ولباب حقائق الإيمان.

٣ ــ رسالة في ذكر الصلوات على الرسول والأئمة من منشآت نفسه.

٤ ــ زيارة لأمير المؤمنين، طويلة.

٥ ــ لمعة كاشف (فيها من أسرار الأسماء والصفات والحروف والآيات وما يناسبها من الدعوات وما يقاربها من الكلمات رتبها على ترتيب الساعات وتعاقب الأوقات في الليالي والأيام لاختلاف الأمور والأحكام). ويبدو أن النصوص التي نقلها الكفعمي في المصباح من هذه الرسالة (انظر المصباح ص ١٧٦، ١٨٣، ٣٦٣ ــ ٤) والظاهر أنه أنشأ هذه الرسالة مجاراة لكتاب الأمان لابن طاووس ٣٦٤ ــ ٤) والظاهر أنه أنشأ هذه الرسالة مجاراة لكتاب الأمان لابن طاووس المذكور في فصل ماض.

٦ ــ الدر الثمين في ذكر ٥٠٠ آية نزلت من كلام رب العالمين في فضائل مولانا أمير المؤمنين، ويرى الجيراني أنه على الحقيقة تفسير ٥٠٠ آية في فضل أهل البيت.

٧ ــ لوامع أنوار التمجيد وجوامع أسرار التوحيد (مقدمة لمشارق الأنوار بنص المؤلف وهي ضمن مشارق الأنوار).

٨ ــ رسالة في تفسير سورة الإخلاص.

٩ ــ رسالة في كيفية التوحيد والصلاة على الرسول والأئمة عليهم السلام، مختصرة.

١٠ ــ كتاب آخر في فضائل علي عليه السلام[٢].

---

(١) جزء الميم من كتاب الذريعة، مخطوط لدى المؤلّف، ص ١٩٥.

(٢) رياض العلماء ص ٢٣٠ ــ ٢٣٢ وترد القائمة أيضاً في روضات الجنات ص ٢٨٤ وأعيان الشيعة ٣١/ ١٩٧.

١١ ــ كتاب الألفين[١] في وصف سادة الكونين[٢] الذي أضافه محمد باقر المجلسي إلى هذه القائمة ونقل منه نصوصاً في بحار الأنوار وذكر أقا بزرك الطهراني أنه «توجد منه نسخة بخط الحاج علي بن محمد، النجف أبادي في المكتبة الحسينية»[٣].

وبالنسبة لمشارق الأنوار ذكر الحر العاملي أن البرسي أرخ تأليفه في وقت يعادل مرور ٥١٨ سنة من ولادة المهدي[٤] وتلك إشارة نفتقدها في هذا الكتاب غير أننا نجد فيه أبياتاً ذكر الحر العاملي نفسه أنها متضمنة في المشارق ومنها:

فرضي ونفلي وحديث أنتم   وكل كلي منكم وعنكم

إلى آخر المقطعة[٥].

أما مشارق الأمان فيذكر فيه الشيخ أقا بزرك قوله: «رأيته عند المولوي حسن يوسف الأخباري [وهو خال كاتب هذه السطور] بكربلاء، أوله: «الحمد لله المتفرد بالأزل والأبد والصلاة على أول العدد وخاتم الأجل الواحد الصادر عن حضرة الأحد» وأورد في آخره قول الشافعي: أن كان رفضاً حب آل محمد» الخ سنة ١٣٤٢/ ١٩٢٣ ــ ٤[٦]. وقد توفي الشيخ حسن يوسف سنة ١٩٤٦م وفرق الزمان كتبه ولا يدري إلى من وقع هذا الكتاب، وربما دخل في ملكية الشيخ عباس جمال الدين، مقدم الأخبارية في البصرة مع ما تسلّمه من كتب الشيخ محمد جواد الأخباري بعد موته. وقد ذكر حيدر الحسيني إن البرسي قال في رسالة السلوك في سورة التوحيد، ويبدو أنها المعنية بالثامنة من رسائل البرسي في ثبتنا المذكور آنفاً: «المراد منها في باطن الباطن محمد، وإنما جعلها في باطن الباطن محمداً لأنها في

---

(١) بحار الأنوار ١/ ٦.

(٢) زيحانة الأدب ص ٣٠٠، أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٨.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف ١٣٥٦/ ١٩٣٧ ــ ٨، ٢/ ٢٩٩.

(٤) أمل الآمل، القسم الثاني ص ٤٤، ونقل الجيراني العبارة دون تعقيب (رياض العلماء ص ٢٣١).

(٥) انظر مشارق الأنوار ص ٢٧٠، وهي لعمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) انظر ديوانه، ط: مصر ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ص ١٠٢.

(٦) حرف الميم من كتاب الذريعة، مخطوط ص ١٩٤.

الباطن علي»[1].

ويذكر العاملي أن للبرسي رسائل في التوحيد فلعله يشير بذلك إلى التاسع من ثبت مصنفات البرسي المذكور هنا. ويناقش الجيراني، وينقل عنه محسن الأمين ذلك، كتاب البرسي «الدر الثمين» فيذكر أن هذا العنوان لا يقترن بمصنف للبرسي وإنما هو شرح له، أصله أنه «قد انتخب الشيخ تقي الدين عبد الله الحلبي كتاب المشارق المذكور وضم إليه (بعض) الفوائد وتفسير ٥٠٠ آية في فضل أهل البيت عليهم السلام وسماه الدر الثمين في أسرار الأنزع البطين..»[2]. وأضاف السيد محسن الأمين إلى وصف الرسالة التاسعة أنها مختصرة جداً[3]. وذكر الجيراني أن للبرسي كتاباً «في مولد النبي وفاطمة وأمير المؤمنين وفضائلهم عليهم السلام مختصرة»[4] وأضاف أنه «لعله من جملة مشارق الأنوار»[5] وأوضح ذلك بأن أوله «حدثنا محمد بن مسلم بن أبي الفوارس الداري...»[6] والحق أن ذلك تدليس إذ ليس في المشارق نص له علاقة بهذه الفقرة أصلاً وإنما هو كتاب مستقل وهو العاشر من الثبت المار تسجيله.

ويذكر الجيراني أيضاً، في تعليقه على كتاب البرسي في فضائل علي عليه السلام أنه «ليس هو بمشارق الأنوار على الظاهر»[7] ويشفع ذلك بأن أوله «الحمد لله المتفرد بالأزل والأبد والصلاة على أول العدد وخاتم الأبد وآله الذين لا يقاس بهم أحد. وبعد، فيقول الواثق بالفرد الصمد رجب الحافظ البرسي أعاذه الله من الحسد..»[8]، وهو يكاد يطابق بداية مشارق الأمان المار الذكر. وهكذا يبدو مدى الاضطراب الذي أصاب معرفة عالم كالجيراني وتابعه في ذلك كله السيد محسن الأمين، وغيرهما أحق بالمعذرة.

---

(١) البارقة الحيدرية ورقة ٥٣ ب.

(٢) رياض العلماء ص ٢٣١، أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٧ ــ ٨.

(٣) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٧ ــ ٨.

(٤) رياض العلماء ص ٢٣١.

(٥) أيضاً ص ٣٢١، وانظر أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٨.

(٦ ــ ٧) أيضاً ص ٢٣١، وانظر أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٨.

(٨) مشارق الأنوار ص ١٤.

ومما يكمل استعراض انتاج البرسي التطرق إلى الشروح التي كتبت على مصنفاته وأولها شرح مشارق الأنوار الذي صنفه الحسن الخطيب القاري المقيم بالمشهد الرضوي في حوالي ثلاثين ألف بيت[١] (= سطر) باصطلاح المصنفين من الفقهاء المتأخرين «وقد كتبه بأمر من السلطان شاه سليمان الصفوي الموسوي»[٢] (ح ١٠٨٠ ــ ١١٠٦/ ١٦٦٩ ــ ١٦٩٤) وهو في مجلدين بالفارسية[٣]. وقد أسقط الشارح من أوائله شرح أسرار الأعداد والحروف[٤] وقد وصف هذا الشارح بالقصور عن القيام بحق ذلك على الظاهر[٥].

وقد ذكرنا فيما مضى الدر الثمين الذي لفقه تقي الدين الحلبي أو الحلي[٦] من كتب البرسي مع إضافات وفوائد[٧] وأفادنا الجيراني أن المولى محمد تقي بن حيدر على الزنجاني تلميذ المولى خليل القزويني ينقل عن كتاب الدر الثمين من كتاب طريق النجاة[٨].

وينبغي ألا ننسى شعر البرسي، فقد جمع له الأستاذ الأميني ٥٤٠ بيتاً أكثرها وارد في مشارق الأنوار وكثير منها، مما ورد في كتاب الغدير وشعراء الحلة، مجموع على صورة ملحق يتلو مشارق الأنوار من جمع محقق الكتاب الذي لا نعرف من هو، غير أنه انفرد بالإشارة إلى أن «للبرسي ديواناً كان متداولاً في عصره حتى زمن قريب..»[٩]. ومهما يكن الأمر فقد كان شعر البرسي مثار إعجاب المتأخرين من الشيعة، وسنعود إليه بعد الفراغ من آرائه الكلامية، غير أنه يحسن أن نذكر له ــ ونحن نجمع إنتاجه ــ أن فخر الدين أحمد بن محمد الاحسائي المعروف بابن السبعي

---

(١) روضات الجنات ص ٢٨٦، طرائق الحقائق ٢/ ١١٤، فوائد الرضوية ص ١٧٩. أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٦.

(٢ ــ ٣) رياض العلماء ص ٢٣١.

(٤) روضات الجنات ص ٢٨٦، وبقية المراجع في الهامش الأسبق.

(٥) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٧، روضات الجنات الخ.

(٦) رياض العلماء ص ٢٣١ والاحتمال الثاني من عباس القمي: فوائد الرضوية ص ١٧٩.

(٧) روضات الجنات ص ٢٨٦.

(٨) رياض العلماء ص ٢٣١.

(٩) مشارق الأنوار ص ٢٧٣. وفي مكتبة الامام الحكيم في النجف نسخة منه لم نعثر عليها فيها.

نزيل الهند والمتوفى بها سنة ٩٦٠ ونيف/ بعد ١٥٥٣[١]، الذي يرى الأميني أنه كان معاصراً لابن فهد الحلي الآتي[٢]، قد خمس للبرسي رائية يمدح بها علي بن أبي طالب نقلها الأميني في الغدير (٧/ ٤٢)، ومنها:

أدركت مرتبة ما الوهم يدركها | وخضت من غمرات الحرب مهلكها
مولاي يا مالك الدنيا وتاركها | أنت السفينة من صدقاً تمسكها
نجا ومن حاد منها خاض في الشرر[٣]

وخمس الشيخ أحمد بن الحسن النحوي، وابنه الشيخ هادي (ت ١٢٣٥/ ١٨١٩ ــ ٢٠)، قصدتين ذكرهما الأميني في الغدير (٧/ ٤٥ ــ ٦، ٤٧).

من الأولى:

منـاجيب ظِلُّ الله في الأرض ظلهم | وهم معدن للعلم والفضل كلهم
وفضلهم احيا البرايا وبَذْلُهم | فلا فضل إلا حين يذكر فضلهم
ولا علم إلا علمهم حين يرفع

ومن الأخيرة:

بنو أحمد قد فاز من يرتضيهُم | أئمة حقٍّ للنجا يرتضيهم
وطوبى لمن في هديه يقتضيهم | هم القوم أنوار النبوة فيهم
تلوح، وآثار الزعامة تلمع

أما بعد فعلينا أن نعرض لآراء البرسي في محاولة لاستعراضها أولاً والنفوذ إلى جوهرها ثانياً وتحديد ما فيها من عناصر صوفية أخيراً. وقبل أن نفعل ذلك يحسن أن نعرض في إيجاز لوجه من ثقافة البرسي الغريبة يمكن أن يؤدي إلى الجوانب الأخرى التي حفلت بها مصنفاته. لقد كان هذا المتكلم ميالاً إلى المعرفة السرية يجهد في الاحاطة بالغوامض من الأسرار، وكمثل على هذا المعنى تذكر أنه، لما ضمّن الكفعمي

---

(١) الكنى والألقاب ٢/ ٢٨٠.

(٢) الغدير ٧/ ٤٢، توفي ابن فهد الحلي سنة ٨٤١/ ١٤٣٧ ــ ٨.

(٣) وانظر أيضاً الكنى والألقاب ٢/ ٢٨٠.

كتابه المصباح فصلاً يدور حول أسماء الله الحسنى وما فيها من أسرار، لم يجد أفضل من إنتاج البرسي مثلاً يضرب عليها. ومن هنا عنه في أسرار «الله»، وهو أول الأسماء الحسنى، أن «ذكره ضحى وعصراً وفي الثلث الأخير من الليل ستاً وستين مرة بغير ياء يوصل إلى المطلوب»[1]، وإن من خواص «الملك» «دوام الملك لمن واظب عليه كل يوم أربعاً وستين مرة»[2] وأن ذكر القدوس «في الجُمَع مائة وسبعين مرة يطهر الباطن من الرذائل»[3] وأن في السلام «شفاء المرض والسلامة من الآفات»[4] وأن ذكر المهيمن «مائة وخمسا وعشرين مرة يورث صفاء الباطن والاطلاع على أسرار الحقائق»[5]. يضاف إلى ذلك أن ذكر العزيز أربعاً وتسعين مرة «عقيب الفجر في كل يوم يكشف أسرار علوم الكيمياء والسيمياء..»[6] وأن من أكثر ذكر القهار «أخرج الله تعالى حب الدنيا من قلبه»[7] وان من قرأ «عالم الغيب» بعد الصلاة مائة مرة «حصل له الكشف عن المغيبات»[8]. وهكذا من كتب «الشهيد الحق» على أربع زوايا ورقة «ويكتب ما ضاع أو غاب وسط الورقة ويبرز نصف الليل إلى تحت السماء وينظر إليها ويكرر هذين الاسمين سبعين مرة يأتيه خبر الضائع أو الغائب»[9]، وأن من جعل «الوكيل ورده أمن من الغرق والحرق»[10]. وكل هذه النماذج تذكرنا بالبوني في شمس المعارف الكبرى الذي يحفل بمثل هذه النماذج من المعرفة والأوصاف. ومن هذا النموذج على تحري البرسي للأسرار مما يعتبر شاذاً ــ في رأي من لا يشاركه ميله وهوايته، وإن كانت صلته بالتصوف المتأخر الذي أخذ يهتم بهذه الموضوعات ظاهرة ولا شك فيها ــ ندخل عالم البرسي الخاص الذي ملأه علي بن أبي طالب حتى طغت صورته على كل صورة.

على أنه يبدو أن البرسي كان يدعو إلى أفكاره الخاصة بعلي وأفضليته وسموه

(١ ــ ٣) مصباح الكفعمي ص ٣٦٣ ــ ٣٦٤. وبالنسبة للأسماء الحسنى، كتاب الغزالي: المقصد الأسنى (ص ٩)، ونحيل أيضاً على كتاب روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب (محمد بن عبد الله بن سعد السلماني، الوزير، ٧١٣ ــ ٧٧٦هـ/ ١٣١٣ ــ ١٣٧٥م)، بتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط: مصر ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م. وقد بحث فيه لسان الدين الأسماء الحسنى على أساس صوفي بحت (ص ٣٠٧ ــ ٣٢٧). أما استغلال هذه الأسماء لأغراض مادية فقد تطرق إليه لسان الدين بن الخطيب أيضاً كما فعل البرسي (انظر ص ٣٢٩).

(٤ ــ ١٠) مصباح الكفعمي ص ٣٦٣ ــ ٣٦٤.

مشافهة حتى أدى به ذلك إلى الشهرة بما أحفظ الحليين عليه. ويبدو أنه جهد في إبراز عواطفه نحو الامام بشكل مبالغ فيه حتى أحس النفور منه الشيعة أنفسهم، وكانوا حينئذ مالكين لزمام عواطفهم منصرفين إلى الاستزادة من العلوم الشرعية والكلامية المختلفة على يد تلاميذ ابن المطهر الحلى، ومن هنا وجدنا البرسي يقول:

وطويلِ أنف إن رآ ... ني مقبلاً ولّى وقطَّبْ
يزور إن سمع الحديـ ... ـث إلى أمير النحل ينسب
وتراه إن كررْ ... تُ فضائل الكرّار يغضب[1]

والظاهر أن البرسي لم يقف في تطرفه عند حد مقبول وإنما اندفع في غلوه في علي إلى حد حمل السيد محسن الأمين أن يستنتج أنه كان «في طبعه شذوذ»[2]. هذا بالنسبة إلى المتأخرين. وأما معاصروه فيبدو أنه أزعجهم وحملهم على السعاية به إلى الفقهاء من أهل بلده، فبدأت المضايقات تحاصر البرسي[3]، ومن هنا نهض إلى تسجيل آرائه في رسالة قصد بها أن يسكت خصومه ويثبت بها صحة رأيه ومنطقيته.

وهكذا كتب البرسي رسالته مشارق الأنوار التي قدم لها برسالة أخرى في التوحيد سماها «لوامع أنوار التمجيد وجوامع أسرار التوحيد»[4] تطرق فيها إلى التوحيد الإسلامي في أسلوب ومضمون كلامي صرف ولكنه بعد ذِكْرِهِ التوحيد وتنزيه الله وقدمه وتجريده ثم إبداعه الخلق واتقانه، تطرق إلى الإنسان الذي جعل الله «جسده مدينته والروح منه خليفته وقلبه كعبته وبيته الذي أطاف به ملائكته»[5]. وتأدّى البرسي من ذلك إلى الأنبياء والرسل الذين كانوا أدلة وحكاماً لإظهار أمره تعالى ثم إلى أنه تعالى «نصب الأوصياء أعلاماً لكمال دينه وبيان فضله»[6]. وهكذا لم يستطع البرسي أن يقاوم رغبته في العرض لعلي بن أبي طالب منذ البداية فوصفه

---

(١) شعراء الحلة ٢/ ٣٧٢.
(٢) أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٦.
(٣) مشارق الأنوار ص ١٥.
(٤) أيضاً ص ٣ ــ ١٣.
(٥) أيضاً ص ٩.
(٦) أيضاً ص ١١.

باعتباره وصي النبيين «ص» بأنه «سيد الوصيين وإمام المتقين وديان الدين وصاحب اليمين وعلم المهتدين وخليفة رب العالمين وسر الله وحجته وآية الله وكلمته في الأولين والآخرين..»[1]. ثم رتب البرسي على هذا كون أبناء علي من الأئمة على شاكلته وأن «العترة الزكية الهادية المهدية مقاماتك وعلاماتك وتجلياتك، لا فرق بينها وبينك إلا أنهم عبادك وخلقك..»[2].

كل هذا اعتبره البرسي من البديهيات التي تقدم بين يدي البحث الحقيقي الذي هو بيان أسرار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. وتلافياً لما قد تثيره آراؤه من تعاظم وإنكار، ذكر البرسي أنه ــ وإن كان اشتهر عنه القول بالغلو ــ ينسب أصل ذلك إلى قصور الناس، ومنهم الفقهاء، عن فهم آرائه باعتبار أنه «لا يدرك غامض المعقول بالمنقول فكيف بما وراء العقول ولا يلزم الإِحاطة بسائر العلوم..»[3] وأن «باب الفيض مفتوح وكل من الجواد الكريم ممنوح، وليس وصول المواهب الربانية والعثور على الأسرار الإلهية بأب وأم... بل الله يختص برحمته من يشاء»[4]. وأخذ البرسي على الفقهاء استجابتهم لتخرص الجهال وأنهم لم يدركوا كنه كلامه «فنسبوه، إذ لم يفهموه، إلى قول الغلاة وهو من أسرار الهداة»[5]. وهكذا يتعين علينا أن ندخل مع البرسي عالم الأسرار لنقف على وجه آرائه.

يرى البرسي أن الله تعالى، لما أراد إخراج الموجودات من عالم العدم إلى عالم الكون «عبأ فيها أسرار الحروف، التي هي معيار الأقدار ومصدار الآثار، لأن الله تعالى بالكلمة تجلى لخلقه وبها احتجب»[6]. ولما خلق الله آدم «أوجد فيه نسبة من الحروف التي وضعها في جبلته الفطرية..»[7] ولما كان آدم هو المخترع الأول والمخاطب الأول، بوصفه العقل النوراني الصادر عن الله، «كان خطاب الحق له بما فيه من معاني الحروف، ومجموع هذه الحروف في سر العقل كان أَلفاً واحداً لأنه بالقوة

---

(١) مشارق الأنوار ص ١١.

(٢) أيضاً، ص ١٢.

(٣، ٤) أيضاً ص ١٥.

(٥) أيضاً ص ١٥ ــ ١٦.

(٦، ٧) أيضاً ص ٢٠.

الحقيقة مجموع الحروف»[1]. وكانت الحروف كلها، في رأي البرسي، باختلاف أوضاعها ذات اتصال بأحوال آدم، «فالدال يوم خلقه وخط الجيم يوم تسويته وخط الباء يوم نفخ الروح فيه وخط الألف يوم السجود.. فعُلم أن العالم العلوي والسفلي بأجمعه داخلان تحت فلك الألف الذي هو عبارة عن الاختراع الأول والعرش العظيم والعقل النوراني.. وأسماؤه المخزونة المكنونة مندرجة تحت سجل هذه الحروف..»[2]. هذا قسم آدم أول الخلق وأول الأنبياء ومستودع سر الألف بوصفه القائم.

وقد انبسط الألف القائم بتحركه من العمودية إلى الأفقية ليفيض منه فيض جديد هو الباء الذي يعكس الألف في صورته الظاهرية وتختفي أسراره في النقطة التي تحته بوصفها هي سر نقلة الألف من العمودية إلى الانبساط. ومن هنا قال البرسي: «وأما الألف المبسوط وهو الباء فهي أول وحي نزل على رسول الله.. وسرها من انبساط الألف فيها.. والأسرار الحقيقية مرتبطة بنقطة الباء وإليها الإشارة بقول أمير المؤمنين ــ عليها السلام ــ: أنا النقطة التي تحت الباء. وسر الباء المبسوطة يشير إلى الألف القائم المنبسط في ذاتها المحتجب فيها، ولذلك قال محيي الدين الطائي، الباء حجاب الربوبية ولو ارتفعت الباء لشهد الناس ربهم تعالى»[3].

وهكذا تخرج الوصاية من النبوة ويصبح علي سر النبي أي سر الله. وبعد أن يستوفي البرسي البحث في سر كل حرف، على هذه الصورة مع الإشارة إلى أسماء الله الحسنى والاسم الأعظم[4]، يعود إلى البداية من جديد ليرى مع الحروفية أن «سر الله مودع في كتبه وسر الكتب في القرآن ــ لأنه الجامع المانع وفيه تبيان كل شيء ــ وسر القرآن في الحروف المقطعة في أوائل السور، وعلم الحروف لام ألف وهو الألف المعطوف المحتوى على سر الظاهر والباطن، وعلم اللام ألف في الألف وعلم الألف في النقطة وعلم النقطة في المعرفة الأصلية وسر القرآن في الفاتحة وسر الفاتحة في مفتاحها

(١ ــ ٢) مشارق الأنوار ص ٢١.

(٣) أيضاً ص ٢٢.

(٤) أيضاً ص ٢٢ ــ ٢٥.

وهي بسم الله وسر البسملة في الباء وسر الباء في النقطة»[1]. وبهذا نعود من كل البدايات إلى النهاية وهي النقطة التي تعبر عن علي بن أبي طالب وصي النبي وسره.

ويعود البرسي إلى علي من جديد عن طريق تقسيم الوجود إلى مطلق، هو الله، ومقيد هو ما عداه ويعتبر الوجود المطلق مما يستحيل الوصول إليه والإحاطة به «فلم يبق إلا معرفة الوجود المقيد وحقيقته هي النقطة التي تبيناها وإليها معرفة العارفين وسلوك السالكين... ولها اعتبارات: فهي الفيض الأول وهي العقل الأول وهي النور الأول وهي علة الموجودات وحقيقة الكائنات.. دليل ذلك من القدسيات قوله كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف..»[2].

ويؤكد البرسي هذه الفكرة بإشارته إلى الفكرة الصوفية الفلسفية القائلة بأن «أحداً أبداً لم يتكثر بخلقه»[3] المتضمنة في العبارة «وهو الآن على ما كان»[4] ويستشهد بقول الحلاج: «من لاحظ الأزلية والأبدية وغمض عينه عما بينهما فقد أثبت التوحيد ومن غمض عينه عن الأزلية والأبدية ولاحظ (ما) بينهما فقد أتى بالعبادة، ومن أعرض عن البين والطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة»[5].

ويعود البرسي فيربط كل هذا من جديد بالنقطة بوصف العالم مكوناً من أعراض وأجسام وأن «الأجسام مركبة من الخط والسطح خطاً ثم سطحاً ثم جسماً ومدار الكل على النقطة ومرجعه إليها»[6]. وبعد استعراض للأعداد وانها تفيض من الواحد وانها لا وجود لها إلا بالواحد، يربط البرسي العدد بالنقطة من جديد بوصفها نهاية الحروف التي منها الأسماء الإلهية المتصلة بالاسم المقدس الجامع لها جميعاً ــ ويرتب على هذا دلالة النقطة على الذات وأنها «هي الفيض الأول الصادر من ذي الجلال المسمى في أفق العظمة والجمال بالعقل الفعال»[7]. وتجنباً لضياع هذا الخيط يقرر البرسي أن العقل الفعال إنما «هو الحضرة المحمدية»[8] ويضيف إلى هذه

---

(١) مشارق الأنوار ص ٢٥.

(٢) أيضاً ص ٣٠.

(٣ ــ ٤) أيضاً ص ٣٠.

(٥) أيضاً ص ٣٠ ــ ٣١.

(٦) أيضاً ص ٣١.

(٧، ٨) أيضاً ص ٣٢.

الشجون اللون الإشراقي بتقريره أن «النقطة هي نور الأنوار وسر الأسرار كما قال أهل الفلسفة: النقطة هي الأصل والجسم حجابه..»[١]، ويستدير ليتجه إلى علي من جديد فيورد الحديث القائل: كنت (أنا) وعلي نوراً بين يدي الرحمن قبل أن يخلق عرشه بأربعة عشر (ألـ) سنة»[٢]، ويشرح ذلك بقوله «محمد وعلي حجاب الحضرة الإلهية ونوابها وخزان أسرار الربوبية وبابها»[٣]. ويضيف إليه الحديث القائل: «أنا وعلي أبوا هذه الأمة»[٤] ليدل هذا على أنهما «أبوا سائر الأمم. فلولاهما لم يكن خلق أبداً لاختصاصه بلولاك لما خلقت الأفلاك»[٥].

ويلتفت البرسي إلى علي، كما فعل الحروفية أيضاً، فيجعل من كنيته: أبي تراب موضوعاً فلسفياً كاملاً فروى عن علي أنه أجاب رجلاً سأله: من أنت؟ بأنه الطين ومن الطين وإلى الطين وأنه لذلك أبو تراب أي أنه «ذات الذوات والذات في الذوات للذات..»[٦]. وقد فسر البرسي ذلك بأن المراد بأبي تراب «الأب المربي والمرشد والروح قيم هذا الجسد ومربيه»[٧] وكذلك الماء. «والمراد به: أنت أبو الأشياء ومبدؤها وحقيقتها ومعناها لأن الكلمة الكبرى عنها برزت الموجودات وهي سر الكائنات»[٨]. وجعل البرسي علياً المقصود بالآية: «وجعلنا من الماء كل شيء حي»[٩] وقال: «فالماء أبو الأشياء كلها وهو عليه السلام أبو تراب، فهو سر الأشياء كلها»[١٠]. وينتهي البرسي أخيراً إلى أنه «صرح بإظهار السر المكنون والكلمة المتعلقة بطرفي كن فيكون»[١١] بمعنى أنه «اسم الله الأعظم وحقيقة كل كائن وأنه ذات كل موجود لذات واجب الوجود لأنه سره وكلمته وأمره ووليه على كل شيء وذلك أمر خصه الله به»[١٢]. ولم يستطع البرسي في النهاية أن يقاوم الأفضاء بأن علياً: «هو هو بل إنه كلمة الله وآيته وسرّه»[١٣].

(١ ــ ٣) مشارق الأنوار ص ٣٢.

(٤، ٥) أيضاً ص ٣٤، وبالنسبة للفقرة: ١٢٤، انظر أصول الكافي، كتاب الحجة، باب مولد النبي، الحديث الثالث.

(٦ ــ ٨) أيضاً ص ٣٥.

(٩) الأنبياء ٢١: ٣٠.

(١٠) مشارق الأنوار ص ١٨١.

(١١ ــ ١٣) أيضاً ص ٣٥ ــ ٣٦.

ويخوض البرسي بعد هذا في أسرار الحروف ويستخرج منها ما يعنّ له من نتائج توافق الهدف الذي رمى إليه، ولكنه يعرّج من جديد على الإِمامة الشيعية داخل إطار صوفي ليرى أن «النقطة الواحدة هي حقيقة الموجودات ومبدأ الكائنات وقطب الدائرات وعالم الغيب والشهادة»[١] وأنها لـذلك «ظاهرها النبوة وباطنها الولاية وهما نور واحد في الظاهر والباطن ولكن الولاية من النبوة وباطنها الولاية وهما نور واحد في الظاهر والباطن ولكن الولاية من النبوة وعنها»[٢].

ومن هنا يجتمع الاسمان ويتحدان فإذا افترقا ظهر منهما محمد وعلي «فيجتمعان نبي وولي وتمامهما في تمام أحدهما»[٣] وذلك «لأن القمر يستمد من الشمس، فإذا كمل صار بدراً، فإذا غابت الشمس كان الحكم للبدر»[٤]. إلى هنا والبرسي يستمد مادته من التصوف خاصة مع نزر قليل من الفلسفة. فإذا بلغ به البحث هذا المبلغ انفتح أمامه ميدان الغلو بأكمله ليصل بالنور من علي إلى أبنائه الأئمة الأحد عشر، وأمدّه محمد بن سنان ــ الذي أعاد إليه آل طاووس اعتباره كما مر بنا ــ بمعين لا ينضب من الأحاديث في هذا الشأن منها، عن علي الهادي، «ان الله لم يزل فرداً منفرداً في وحدانيته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة.. وأجرى عليهم طاعته وجعل فيهم منه ما شاء وفوض أمر الأشياء إليهم مَنّاً منه عليهم، فهم يحللون ويحرمون ما شاؤوا ولا يفعلون إلا ما شاء الله..»[٥]، وذلك إرهاص بالتفويض يتأكد بقول البرسي نفسه في موضع آخر:

فهم عترة قد فوض الله أمره　　إليهم فلا ترتاب في غيهم فمن
أئمة حق أوجب الله حبهم　　وطاعتهم فرض بها الخلق يمتحن[٦]

وروى البرسي عن محمد بن سنان أيضاً أن الرضا قال له: «يا ابن سنان، ان

(١، ٢) مشارق الأنوار ص ٤٤.
(٣) أيضاً ص ٤٧.
(٤) أيضاً ص ٥٢.
(٥) أيضاً ص ٤٧.
(٦) أيضاً ص ٥٧. ويلاحظ التصحيف والركّة في التعبير الشعري هنا

محمداً كان أمين الله في خلقه، فلما قبض كنا نحن أهل بيته وخلفاءه..»[1] وروى عنه أيضاً أنه نقل عن الأئمة قولهم: «نحن الليالي والأيام، فمن لم يعرف هذه الأيام لم يعرف الله حق معرفته: فالسبت رسول الله ﷺ النبوة ولا نبي بعده، والأحد أمير المؤمنين وهو أول من وحد الله، والاثنين نور الحسن والحسين، والثلاثاء ثلاثة أنوار: نور الزهراء وخديجة وأم سلمة والأربعاء أربعة أنوار: الساجد (السجاد) والباقر والصادق والكاظم، والخميس خمسة أنوار: الرضا والجواد والهادي والعسكري والمهدي، والجمعة اجتماع شيعتنا على ولايتنا..»[2].

ويشترك البرسي في هذا المجال أيضاً مع الحروفية الذين نقلوا مثله من قبل أنه: «مما وجد بخط العسكري عليه السلام أنه كتب: صعدنا ذرى الحقايق بأقدام النبوة والولاية ونحن أعلام الهدى وبحار الندى ومصابيح الدجى وليوث الوغى وطعان العدى وفينا نزل السيف والقلم في العاجل ولنا الحوض واللواء في الآجل وأسباطنا خلفاء الدين وصفوة رب العالمين»[3]. وأبى البرسي إلا أن يؤيد ولايته للأئمة بمظهر حروفي عددي، فمن ذلك أنه جعل من الرقم ١٢ سلسلة تنتظم أعداد الأسباط والنقباء والنجوم التي بعدد البروج والشهور[4]. وزاد على هذا بأن حاول أن يثبت أن «لكل إمام منهم ١٢ حرفاً وهو سر من أسرار الولاية»[5] وجاء بقائمة من الأسماء الدينية عدد حروفها ١٢، منها لا إله إلا الله، محمد رسول الله، النبي المصطفى، الصادق الأمين، علي باب الهدى، أمين الله حقاً، أمير المؤمنين، فاطمة أمة الله، البتول الزهراء، وارثة النبيين، الإمام الثاني، الحسن المجتبى، وارث المرسلين، الإمام الثالث، الحسين بن علي، خليفة النبيين، ووالد الوصيين، الإمام الرابع،

(١ ــ ٢) مشارق الأنوار ص ٥٢، وانظر نقولا أخرى عن محمد بن سنان في هذا الكتاب منها ما في الصفحات ٢٥، ٤٦، ٤٧، ٥٢، ٩٠، ٩١، ٩٧، ١١٠، ١٦٧، ٢٢٢ وغيرها.

(٣) أيضاً ص ٥٦، ومما يقترب فيه البرسي من الحروفية أيضاً قوله في ولاية علي: «وإليه الإشارة بقوله: ولولا فضل الله عليكم ورحمته، فالرحمة محمد صلى الله عليه وآله والفضل علي، دليله قوله: قل بفضل (الله) وبرحمته فبذلك فليفرحوا، يعني بدين محمد وولاية علي لأنه لأجلهما خلق الخلق وبهما أفاض عليه الرزق..» (مشارق الأنوار ص ٧٧) والآية في سورة يونس ١٠: ٥٨.

(٤) أيضاً ص ٥٢.

(٥) أيضاً ص ١٣١.

الامام السجاد، علي بن الحسين، وارث المرسلين، سيد العـابدين، الامام الخامس، الامام البـاقر، هـو محمد بن علي، امام المؤمنين، الامام السادس، الامام الصادق، هو جعفر بن محمد، قـدوة الصـديقين، الامام السابع، الامام الكاظم، هو موسى بن جعفر، خليفة النبيين، الامام الرضا، هو علي بن موسى، امام المؤمنين، الامام التاسع، الامام الجواد، هو محمد بن علي، نجل المنتجين، الامام العاشر، الامام الهادي، هـو علي بن محمد، وارث الوصيين، الحسن العسكري، امام المسلمين، الامام الخاتم، القـائم المهـدي، محمد بن الحسن، خليفة النبيين، وخاتم الوصيين، هؤلاء العترة الغر الميامين، بنو عبد المطلب، سادة أهل الجنة، محبهم مؤمن تقي، في الجنة مخلد، عدوهم كافر شقي، في النار مؤبد، اللهم صل عليهم، بأفضـل صلواتك، يا رب العالمين»(١).

ولا ينسى البرسي أن يجمع للمهدي مُثُل الشيعة والفلاسفة والصوفية بوصفه له من عبارة طويلة: «هذا الولي الذي بيمينه رزق الورى وببقائه بقيت الدنيا.. هذا نسخة الوجـود والموجـود، هـذا غـوث المؤمنين، وخاتم الوصيين وبقية النبيين.. هذا البقية من النور القديم والنبأ العظيم والصراط المستقيم.. هذا الخليفة الوارث لأسرار النبوة والإمامة والخلافة والولاية والسلطنة (ه: النقطة) والعصمة والحكمة..»(٢) وقوله: «ألم تعلم أن الله سبحانه خلد تسعة عشر ألف عالَم وألف ألف عالم مبدؤها نور الحضرة المحمدية وسرها الولاية الإلهية وختمها الخلافة المهدية والعصمة الفاطمية وذلك كله فاض عن الكلمـة الإلهيـة: غيب..»(٣). ويحسن بنا، ونحن نستعرض العناصر الصوفية في فلسفة البرسي أن نذكر انه، مع تطرقـه إلى الحلاج وابن عربي صراحة والسهروردي ضمنا، عرض لابن الفارض(٤) وسمى الأئمـة أهـل الله تسمية الصوفية للأولياء(٥)، وعارض بردة البوصيري(٦)،

(١) مشارق الأنوار ص ١٣١.
(٢) أيضاً ص ١٢٣ ــ ١٢٤.
(٣) أيضاً ص ٨١.
(٤) مشارق الأنوار ص ٢١٥، ٢٢٤، ٢٧٠.
(٥) أيضاً ص ٢٤٢.
(٦) أيضاً ص ٢٩٢، أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٨ ــ ٩، الغدير ٧/ ٤٧، البابليات ١/ ١٢٠ شعراء الحلة ٢/ ٢٨٨.

وتطرق إلى الصوفية وقسمهم إلى فرقتين[١] وكتب أسطراً في الحلاجية[٢] وإن كان أخطأ في الحقائق التي قدمها عن الحلاج نفسه[٣]، وضمن كتابه مصطلحات صوفية كالولاية التي اعتبرها «علم الغين وحق اليقين»[٤] وكذكره لسان الحال ولسان المقال[٥] وبحثه الولاية المحمدية والختم[٦] وكقوله: «أيها الطائر في جو التقليد لا يأوى على غدران ولا يرتع في رياض العلماء ولا ينبت في قلبه حب الحب.. إلى متى أنت بعيد عن النور محجوب عن السرور؟»[٧] وكقوله «قلب المؤمن مكان مشيئة الرب ولسانه منبع حكمته، يفعل ما يريد الله ويريد ما يفعل»[٨].

يضاف إلى هذا أن البرسي تأثر بالروح الصوفية في شعره أيضاً ومن هنا وجدنا فيه نفحة روحانية تذكر بصفاء المتصوفة وتوجههم إلى المثل الأعلى كقوله:

أمـا والـذي لـدمي حللا ... وخصّ أهيـل الـولا بالبـلا
لئن ذقت فهي كؤوس الحمـا ... م لمـا قـال قلبي لساقيه: لا
فموتي حيـاتي وفـي حبـه ... يلذ افتضـاحيَ بيـن المـلا
مضـت سنّة الله فـي خلقه ... بـأن المحب هـو المبتلى[٩]

وتلك أبيات تذكر بأبيات الحلاج: اقتلوني يا ثقاتي.. الخ، وترسم صورته. وقد بلغ تأثر البرسي بالتصوف حداً وجد نفسه معه لا يكتفي باستعارة المعاني الصوفية وإنما تجاوز ذلك إلى تحوير قطعة شعرية بأكلها من نظم عمر بن الفارض (ت ٦٣٢/ ١٢٣٥) ونسبها إلى نفسه، فقد قال البرسي في مدح أهل البيت:

---

(١) مشارق الأنوار ص ٢٤٩.
(٢) أيضاً ص ٢٥٩.
(٣) أيضاً ص ٢٦٠.
(٤) أيضاً ص ١٧٣.
(٥) أيضاً ص ٩٣.
(٦) أيضاً ص ٨١.
(٧) أيضاً ص ٨٠ ــ ٨١. (هو من جنس كلام عبد القادر الجيلي وابن الجوزي).
(٨) أيضاً ص ١٧٣.
(٩) أيضاً ص ٢٧١.

فَرْضي ونَفْلي وحـديثي أنـتمُ وكـلّ كُـليٍّ منـكم وعنـكمُ
وأنتـم عنـد الصـلاة قبلتـي إذا وقفـت نحـوكـم أيمـم
خيـالكم نصـبٌ لعينـي أبـداً وحبـكم فـي خـاطري مخيـم
يا سـادتي، وسـادتي أعتابكم بجفـن عينـي لثـراهـا ألثـم
وقفـاً علي حديثـكم ومدحـكم جعلت عمري فاقبلوني وارحموا
مُنُّوا على الحـافظ عند فضلكم وأستنقذوه فـي غـد وأنعموا[(١)]

وتلك أبيات مأخوذة من قول ابن الفارض:

أنتـم فروضـي ونفـلي أنتـم حـديثـي وشـغلي
يـا قبـلتي فـي صـلاتي إذا وقفـت أصـلي
جمـالكم نصـب عيـني إليـه وجهـت كـلي
وسـركم فـي ضميـري والقـلب طُـور التجـلي

. . . .

أنـا الفقيـر المُعَـنَّى رِقُّـوا لحـالي وذُلّـي[(٢)]

وبين هذه الأبيات من الشبه الواضح ما يستحيل معه أن يفترض لاستقلال أبيات البرسي تـوارد الخواطر أو غير ذلك. وبذلك يثبت بما لا يحتمل الشك صدور

---

(١) مشارق الأنوار ص ٢٧١، ٢٩٢.

(٢) ديوان ابن الفارض، مصر ١٣٧٠/ ١٩٥١ ص ١٠٢. يسوغ هنا أن نشير إلى شاعر آخر رقيق من شعراء أهل البيت هو أبو الفضل الحصكفي (يحيى بن سلامة بن الحسين، الطنزي الديار بكري، ت ٥٥٣هـ/ ١١٥٨م) ومن أشعاره الرقيقة في هذا الشأن قوله:

وسائلٍ عن حب أهل البيت، هل أقرّ إعـلاناً بـه أم أجحد
هيهات! ممزوج بلحمي ودمي حُبهُمُ وهـو الهدى والرَشَدُ

وقوله:

يا أهل بيت المصطفى يا عُدّتي ومَـنْ عـلى حُبّهـمُ أعتمد
أنتـم إلى الله غـداً وسـيلتي وكيف أخشـى وبكمُ أعتضِدُ
ولستُ أهواكم بُبغْضى غيركم إني، إذن، أشقى بكم لا أسعد

ومع هذه الإِشارة إلى النهى عن الغلو ذكر ابن الجوزي أنه «كان ينسب إلى الغلو في التشيع»! [انظر المنتظم ١٠/ ١٨٣].

البرسي في آرائه الجديدة في التشيع عن الروح الصوفية المتصلة بنزعتها العقلية الفلسفية، وهـذا مثـل واحد يحتمل أن يؤيد بكثير غيره.

ومما جاء منسوباً إلى البرسي من الشعر الصوفي ــ ولم يرد في مشارق الأنوار ــ قوله:

لقـد شـاع عنـي حُبُّ ليـلى وأنّني   كَلِفْتُ بهـا عشقاً وهِمْتُ بهـا وَجْدا
ولا ذنب لي في هجرهم لي وهَجْوِهم   سوى أنّني أصبحت في حُبِّها فـردا
ولـو عَرَفـوا ما قـد عرفتُ ويَمّمُوا   حِماها كما يَمَّمْتُ (قد) أعذَروا جِدّا

. . . .

فـوالله مـا وصفي لـه جـاز حده   ولكنها في الحسن قد جازت الحدا[1]

والحق أنّه لابن الخطيب الإِربليّ (محمد بن علي بن أحمد الموصلي، من رجال القـرن الثـامن الهجري: الرابع عشر الميلادي) كما في الدرر الكامنة (٤/ ٥٧). وانظر بغية الوعاة للسيوطي، مصـر ١٣٢٦هـ، ص ٧٤.

لقد ذاب البرسي فيما يمكن أن يسمى بالحقيقة العلوية فصفت نفسه فناء فيها فصار شعره روحـاً تسري في علي وتعبر عن الحب الجارف الذي يكنه له، ومن ذلك قوله:

مِن قبل خلق الخلق أنت رضيتني   عبـداً وما أنا عبـد سـوء آبق
ونُقلت من صلب إلى صلب على   صدق الولا وأنا المحب العاشق
قـد يعذلوني في هـواك تعنفـاً   أنا عاشق أنا عاشق أنا عاشق[2]

ولعل زملاءنا النقاد يوافقوننا على صدق هذه العاطفة الفياضة وبساطة هذه السلاسة وجمال هذا التكرار المثلث في قوله: أنا عاشق.

---

(١) الغدير ٧/ ٦٧، شعراء الحلة ٢/ ٨٤ ولابن الفارض شعر قريب من هذا المعنى قال فيه:

فهم نُصب عيني ظاهراً حيثما سَرَوْا   وهم في فؤادي باطناً أينما حَلّوا
لهـم أبـداً مني حُنُـو وإنْ جَفَـوْا   ولي أبـداً مَيْـلٌ إليهم وإن ملوا

(انظر ديوانه، وراجع شرح ديوانه، ط: مصر ١٣١٩هـ، ٢/ ١٢١).

(٢) مشارق الأنوار، ص ١٥٥.

وقبل أن نفرغ من استعراض آراء البرسي نذكر أنه في جنوحه إلى الغلو، تأثر بالغلاة الأولين والصوفية المتأخرين وأضاف إلى الإمامة الشيعية عناصر أخرى خرجت بها من حد البشرية، أو الإنسانية الكاملة على الصحيح، إلى شيء يكاد يلتحق بالإلهية. وقد أخذ البرسي على الشيعة من معاصريه قولهم: «يكفينا في باب الإمامة أن نعرف أن الإمام معصوم مفترض الطاعة»[1] ورأى أن ذلك لا يكفي واعتبر الإمامة رئاسة عامة يلزم عنها التقدم والعلم والقدرة والحكم وعلل البرسي ذلك بقوله: «أما التقدم فلأن الولي حجة الله والحجة يجب أن يكون قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق، وأما العلم فلأن الولي هو العالم المحيط بالعالم فلا يخفى عليه شيءٌ مما غاب وحضر إذ لو خفى شيء لجهل وهو عالم (وهذا) خلف»[2]. وأما القدرة فإن «الولي المطلق قدرته كعلمه وعلمه محيط، فقدرته كذلك لأن قلب الولي مكان مشيئة الرب العلي ولسانه منبع حكمته يفعل ما يريد الله ويريد ما يفعل»[3]. «وأما الحكم المطلق فكما مر لأن الولاية لها الحكم من البداية إلى النهاية لأن الولاية علم اليقين وحق اليقين لا ينسخ ولا يتغير ولا يتبدل بتغيير الزمان ولا ينسخ كنسخ الشرائع والأديان ولا يختم لأنهم ختم الأكوان ولا تسبق لأن لها السبق بالكون والمكان فعهدها مأخوذ من الأزل ولم يزل يتسلمها ولي من ولي ورضي من رضي إلى يوم القيامة..»[4]. وتلك أفكار ظاهرة الاتصال بالتصوف المتأخر مع طابع شيعي ظاهر.

ولما بحث البرسي الغلو، في أثناء استعراضه فرق الإسلام، ذكر للسبئية ثلاثاً وعشرين فرقة[5] وأدرج المفوضة في فرق الغلاة وعدد من شعبها عشرين، ولكنه ختم القول عليها بتعقيبه قائلاً: «أقول: عجباً لمقسم هذه الفرق كيف جعل هؤلاء من الغلاة وقد ذكر أولاً أنهم من الإمامية[6]» ثم قال: «إلا أن عندهم الإمام كالعين

(١) مشارق الأنوار ص ١٦٢.
(٢) أيضاً ص ١٦٣.
(٣ ــ ٤) أيضاً ص ١٧٣.
(٥) أيضاً ص ٢٥٦ ــ ٧.
(٦) أيضاً ص ٢٥٧ ــ ٨.

المبصرة واللسان الناطق فدل على أن هذا الرجل ليس بعارف بمرتبة الولي المطلق وهو عين الله الناظرة في عباده ولسانه الناطق في خلقه...»[١]. أما بعد فلعلنا خبرنا دروب الأفكار التي نادى بها البرسي متأثراً بالتصوف على الخصوص: الأفكار التي ظن منذ البداية أنها بعيدة عن الغلو واعتبر نفسه ممن يدخل في عداد المقصودين بقول القائل:

جنِّبوهم قـــول الغـــلاة وقولـــوا   ما استطعتم في فضلهم أن تقولوا
فإذا عـــدَّت الســـماء مـــع الأر   ض إلى فضلهم فـــذاك قليـــل[٢]

وإنه كان يطيع الأئمة في نهيهم الشيعة عن الغلو ونصحهم لهـــم أن «احـــذروا المعصـــية لنـــا والمغالاة فينا فإن الغلاة شر خلق الله، يصغرون عظمة الله ويدَّعون الربوبية لعباد الله...»[٣].

هذا غيض من فيض، في تناول أفكار البرسي التي يمكن أن يفرد لها كتاب ضخم غير أنه ينبغي ألا نضع القلم قبل أن نشير إلى أن البرسي، بإدخاله العنصر الصوفي في الغلو الشيعي، كان مبدأ نشـــاط غال جديد وجد له تربة خصبة في البيئات التي يتجاور فيها التصوف والتشيع وبذلك تخف المؤونة على صاحب الفكرة الغالية لأن الصوفية يعذرونه، على أسوأ الاحتمالات، بوصفهم من أصحاب الطموح إلـــى السمو الروحي. ولهذا كان للمشعشعيين، الذين سيظهرون قريباً، من البرسي سند قـــوي أقـــاموا عليـــه حججهم وان لم يصرحوا بتبعيتهم له[٤] وإنما وصلوا حبلهم بشيعي آخر لا دخل له بالغلو هو أحمد بن فهد الحلي الذي لا بد من افراده بدراسة خاصة. على أن البرسي كان أستاذاً حقيقياً لأحمد الاحسائي وكـــاظم الرشتي ومن ثم للبابيين والبهائيين، لأن استعانته بالعنصر الصوفي في بناء مدارس فكرية جديـــدة فـــي التشيع كان الأسوة والقدوة للأولين على الظهور بالفكرة الكشفية التي ينم اسمها

---

(١) مشارق الأنوار ص ٢٥٨.
(٢) أيضاً ص ٨٢.
(٣) أيضاً ص ٨٣.
(٤) أيضاً ص ٧٨. ١٩٣. ٢٢٩.

نفسه عن أصلها، ولم يكن الشيعة ليجهلوا هذه الصلة بينهما[1]. ولم يخفَ العنصر الصوفي الذي امتــزج بأفكار البرسي عن الشيعة كذلك وإنما وجدناهم يشيرون إليه في وضوح لما وصفوا البرسي بالصوفي[2] «والشيخ المرشد الكامل والقطب الواقف الأنسي والأنس العارف القدسي»[3] وزاد الحاج معصوم علــى سابقيه بأن جعل البرسي «من أعاظم الصوفية وعرفاء السلسلة العلية الرضوية»[4]. وكان من الشيعة من حدد أوجه الشبه بين أفكار البرسي وعبد الكريم الجيلي المعاصر له[5] (ت ٨٠٥/ ١٤٠٣) وإن كان هــذا الفرض يستدعي دراسة فيها إنعام نظر.

وبصرف النظر عن هذا كله، كان من الطبيعي أن يلتفت الشيعة إلى ما في آراء البرسي من غلو فأشاروا إليه واحداً بعد الآخر[6]. ويلاحظ في المتقدمين أنهم لم

---

(١) انظر روضات الجنات ص ٢٨٥، البارقة الحيدرية ورقة ٥٣ ب، قصص العلماء ص ٣٦، وقد صرح السيد حيدر الحسيني في عرضه لأحمد الاحسائي ومذهبه بأنه «إنما الأصل في مذهبهم هو ما ذهب إليه البرسي من أن الولي مقامه في الخلق مقام الرب الأعلى لا فرق بينه وبينهم. وقد أشار هذا الشيخ إلى هذا المعنى في غير موضع من هذا الشرح (شرح الزيارة الجامعة لأحمد الاحسائي) وغيره عند تفسير: «من عرفك لا فرق بينك وبينه إلا أنهم عبادك..» (البارقة الحيدرية، ورقة ١٨ ب) يضاف إلى هذا أن للأحسائي المذكور كتاباً عنوانه «مشارق الأنوار» يغلب عليه الطابع الصوفي إلى حد صلاح مادته مرجعاً لاصطلاحات الصوفية (انظر فرهنك مصطلحات عرفاء وصوفية، للسيد جعفر سجادي، طهران ١٣٣٩ ش/ ١٩٦٠، ثبت المراجع: المرجع رقم ١٢٤، ولكنه لم يقتبس منه في المتن وإنما اقتبس من «حاشية» رسالة الشيخ أحمد احسائي، ص ١٠٩ ــ ١١٠، فلعلها هي المقصودة بالمشارق).

(٢) رياض العلماء ص ٢٣٠ قصص العلماء للتنكابني ص ٣٥.

(٣) روضات الجنات ص ٢٨٤.

(٤) طرائق الحقائق ٢/ ١١٤، والأصل الفارسي يقول: «ووي أز أعاظم صوفية وعرفاي سلسلهء عليهء رضوية ميباشد».

(٥) أشار السيد حيدر الحسيني إلى أن المعاني الغالية التي ساقها البرسي تشبه عبارة عبد الكريم الجيلي في قوله: «ثم أعلم أن العقل الأول والقلم الأعلى نور واحد وبنسبته إلى العبد يسمى العقل الأول وبنسبته إلى الحق يسمى القلم الأعلى..» البارقة الحيدرية ورقة ٩ ب، وانظر الإِنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصر ١٢٩٣/ ١٨٦٧، ٢/ ١٩.

(٦) قال الحر العاملي في البرسي: «وفي كتابه (المشارق) افراط وربما نسب إلى الغلو..» (أمل الآمل، القسم الثاني ص ٤٤) وقال فيه محمد باقر المجلسي: «ولا اعتمد على ما يتفرد بنقله لاشتمال كتابيه (المشارق والألفين) على ما يوهم الخبط والخلط والارتفاع» (بحار الأنوار ١/ ٦) وقال المامقاني «ومن =

يأبهوا لهذا الغلو كالكفعمي لما وصف مصباحه، الذي تضمن نصوصاً من البرسي، بأنه «جمعه من كتب معتمد على صحتها مأمور بالتمسك بوثقى عروتها»[1]. غير أن الصراع بين التصوف والتشيع إبّان الحكم الصفوي أدى في النهاية إلى تغلب التشيع على التصوف بقيادة فقهاء جهدوا في القضاء علـــى جـــذوره، وكان من ألد خصومهم محمد باقر المجلسي والحر العاملي اللذان كتبا في الرد على التصوف كثيراً جداً مما سنراه في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

وهكذا كانت الخصومة للبرسي تعني خصومة للتصوف أيضاً. ومما يقوي هذا الرأي أن أصحاب النزعة الصوفية من الشيعة ممثلين في الحاج معصوم علي، كتبوا في الرد على المتأخرين من خصـــوم البرسي المتابعين للمجلسي والحر العاملي كالخوانساري، محتجين بالأشعار التي قالها جلال الدين الرومي في علي إشارة إلى التشابه بين المعاني التي عبر عنها البرسي وهذه المعاني الصوفي البحتـــة[2]. وقـــد كانت حجة الحاج معصوم علي في نفي الغلو عن البرسي هي حجة الأخير نفسها ولكـــن عـــن طريـــق صوفي وذلك بأن اعتبر الشطح أمراً لا يؤاخذ عليه وإن حدد معنى الغلو بالكذب والنفاق والقصد الســـيء فقط[3].

= راجع كتاب يتحقق غاية بعيدة من الغلو منه» (تنقيح المقال ص ٤٢٩). وقد أوجع الخوانساري البرسي نقداً باعتباره رأساً في «تشييد دعائم المرتفعين وتجديده لمراسم المبتدعين وخروجه عن دائرة الشريعة المحكمة أصولها بالفروع وعروجه على قواعد الغالين والمفوضة الملتزم وصولها إلى غير المشروع.. وفتحه بكلماته الخطّابية التي تشبه مقالات المغيرية والخطابية أبواب المسامحة في أمور التكاليف العظيمة على وجوه العوام، الذين هم أضل من الأنعام، واعتقاده لعدم مؤاخذة أحد من أحبة أهل البيت المعصومين بشيء من الجرائم والآثام وبنائه المذهب على التأويلات الهوائية الفاسدة من غير دليل على أن أول مراتب الإلحاد كما استفاضت عليه الكلمة فتح باب التأويل..». غير أن الخوانساري رجا له «أن يكون هو الناجي المهدي إلى سبيل المعرفة بحقوق أهل البيت» دوم مقلديه لكونه «لم يكن من المقلدة..» (روضات الجنات ص ٢٨٤). وقال محسن الأمين العاملي في البرسي: «في طبعة شذوذ وفي مؤلفاته خبط وخلط وشيء من المغالاة لا داعي له وفيه شيء من الضرر وإن أمكن أن يكون له محل صحيح» ثم عدد أوجه الغلو والضرر (أعيان الشيعة ٣١/ ١٩٦).

(١) مصباح الكفعمي ص ٤.

(٢) انظر طرائق الحقائق ٢/ ١١٤، من هذه الأشعار الأبيات التي ترجمناها في الجزء الأول.

(٣) طرائق الحقائق ٢/ ١١٢، ١١٣.

وقد وجد البرسي في العصر الحديث أنصاراً من الشيعة يدفعون عنه تهمة الغلو كالسيد الأميني الذي ناقش محسناً الأمين مناقشة طويلة أقامها على أساس من أن البرسي شاعراً أولاً وأن «جميع ما يثبته المترجم لهم عليهم السلام من الشؤون هو دون مرتبة الغلو وغير درجة النبوة»[1]. ومما احتج به الأميني على صدق ما يذهب إليه أخبار سنية شاذة تغلو في أبي بكر[2]، فكأنه يريد أن يبرر الغلو بالغلو والشذوذ بالشذوذ. ويجد الأميني، بعد كل ما استعرضناه من معاني الغلو عند البرسي، القدرة على القول: «على أنا سبرنا غير واحد من مؤلفات البرسي فلم نجد فيه شاهداً على ما يقول»![3].

ونجد في ختام هذا الفصل مسوّغاً لموافقة الخوانساري على أنه، وان كان الغلو موجوداً في كل وقت، إلا أن البرسي كان المحرك له في فترة استطاع التشيع خلالها أن يخلع عن نفسه لباس التعصب، ومن هنا وجدنا موجة جديدة من الغلو ترتفع وتحمل معها الفرق الغالية الجديدة التي ختمت بالبابية والبهائية[4].

لقد خلفت روح البرسي الشاعرة أثرها في العاطفيين من شعراء الفقهاء فأدت إلى ظهور معاني الغلو في الشعر الذي يتقبل بطبيعته روح المغالاة والتطرف. ومن هنا وجدنا فقيهاً كالسيد اسماعيل الشيرازي (ت ١٣٠٤ أو ١٣٠٥/ ١٨٨٧ أو ١٨٨٨)، الذي حال موته دون بلوغه زعامة الشيعة، يقول في علي:

آنست نفسي من الكعبة نور　　مثل ما آنس موسى نار طور
يوم غشّى الملأ الأعلى سرور　　قرع السمع نداء كندا
شاطئ الوادي طوى من حرم
هذه فاطمة بنت أسد　　أقبلت تحمل لاهوت الأبد
فاسجدوا ذلاً له في من سجد　　فله الأفلاك خرت سجدا
اذ تجلى نوره في آدم

---

(١) الغدير (٧/ ٣٣).
(٢ ــ ٣) أيضاً ٧/ ٣٦.
(٤) روضات الجنات ص ٢٨٤.

كشف الستر عن الحـــق المبيـــن وتجلى وجـــه رب العـــالمين

وبـــدا مصباح مشـــكاة اليقيـــن وبدت مشرقة شمس الهـــدى

فانجلى نـــور الضلال المظلم[1]

---

(١) شعراء الغري ١/ ٣٢١ ــ ٢٢. والكاتب مدين بهذه الملاحظة لشيخه الحاج رشيد الكليدار.

٤ ــ أحمد بن فهد الحلي

(٧٥٦ ــ ٨٤١/ ١٣٥٥ ــ ١٤٣٨)

ومات البرسي ليبقى أثره في الكشفية فيما بعد ولتحيا مبادؤه من جديد في حركات قريبة الظهور تبرز معها شخصية جمال الدين أبي العباس أحمد بن فهد الحلي(١) الذي قيل: إنه ولد في الحلة سنة ٧٥٦/ ١٣٥٥(٢) وإنه تلقى عن علي بن الخازن الحائري تلميذ الشهيد الأول(٣) وعن تلاميذ محمد بن الحسن بن المطهر(٤). وقد عاش ابن فهد في فترة اضطرب فيها حبل السياسة والثقافة إلى حد بعيد، فقد كانت الحلة تحت حكم التيموريين وكان يحكمها أحفاد تيمور مِنْ قِبَلِه إلى أن مات سنة ٨٠٧/ ١٤٠٥(٥)، فعاد قرا يوسف ــ طريد تيمور ــ إلى العراق وأذربيجان ليحكمهما من جديد إلى سنة ٨٢٣/ ١٤٢٠ لما مات قبل لقاء شاهرخ في المعركة ليحكم بعده ابنه محمد شاه بغداد وابنه الآخر اسبند تبريز(٦). وجرت في الحلة اضطرابات انتهت باستيلاء اسبند عليها وعلى بغداد سنة ٨٣٦/ ١٤٣٢ ومات سنة

---

(١) كذا في أمل الآمل، القسم الثاني، ص ٣٣ ويورد الشيخ يوسف البحراني اسم ابن فهد على الوجه الآتي: الشيخ جمال الدين أبو العباس أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد الحلي الأسدي، (لؤلؤة البحرين، إيران ١٣٠٦/ ١٨٥٢ ــ ٣، ص ١٠٦).

(٢) لؤلؤة البحرين ص ١٠٦، وينقل الشيخ عباس القمي أنه ولد سنة ٧٥٧/ ١٣٥٦ (الكنى والألقاب ١/ ٣٧٤).

(٣) مجالس المؤمنين ص ٢٤٩، الكنى والألقاب ١/ ٢٦٨.

(٤) روضات الجنات ص ٢٠.

(٥) راجع تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٥٩.

(٦) أيضاً ٣/ ٦٢.

٨٤٩/ ١٤٤٥[١]. لقد كان قرا يوسف وأبناؤه متساهلين في العقيدة إلى حد أنه قيل: «إن قرا يوسف لا يتمسك بدين وإنه كان في عصمته أربعون امرأة[٢] وإنه وأولاده كانوا مكروهين لخراب البلاد على أيديهم»[٣].

ومهما يكن الأمر فقد ذكر في ابن فهد الحلي أنه قام بالدور الذي أثر عن ابن المطهر من أنه «ناظر أهل السنة في زمان الميرزا اسبند التركماني في الإمامة.. فغيّر الميرزا مذهبه وخطب باسم أمير المؤمنين وأولاده الأئمة»[٤]. والمهم في ابن فهد أنه كان فقيهاً وأستاذاً للفقهاء معترفاً به وذكرت له كتب كثيرة في الفقه[٥] «منها كتاب ألفه في كربلاء بناء على إشارة من السيد المرتضى في المنام بحضور علي بن أبي طالب ومخاطبته له بقوله: أهلاً بناصر أهل البيت»[٦].

وتأتي أهمية ابن فهد الحلي من أنه كان «صوفياً مرتاضاً وصاحب حال وذوق» بوصف نور الله التستري[٧] وتأييد الشيخ يوسف البحراني[٨] والخوانساري[٩]، وذكرت له كتب لها هذا الطابع ككتاب «التحصين وصفات العارفين» «وعدة الداعي ونجاح الساعي» وكتاب أسرار الصلاة[١٠] ونسب إليه

---

(١) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٨٤ ــ ٨٥، ١٠٠.

(٢) أيضاً ٣/ ٧٥ نقلاً عن إنباء الغمر لابن حجر.

(٣) أيضاً ٣/ ١٠٠.

(٤) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠، روضات الجنات ص ٢٠، محبوب الألباب ص ١١٤.

(٥) انظر روضات الجنات ص ٢٠ وقد ذكر الحر العامل من مؤلفاته: المهذب، شرح المهذب، شرح المختصر النافع، عدة الداعي، المختصر، الموجز، شرح الألفية للشهيد، المحرر، التحصين، الدر الفريد في التوحيد (أمل الآمل، القسم الثاني ص ٣٣) ويضيف نور الله التستري كتاب اللمعة الحلية (مجالس المؤمنين ص ٢٥٠).

(٦) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠، وينقل الشيخ عباس القمي العبارة على نحو آخر هو: «أهلاً بناصرنا أهل البيت» (الكنى والألقاب ١/ ٣٧٤).

(٧) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠.

(٨) لؤلؤة البحرين ص ١٠٦ الذي وصفه بقوله: «فاضل فقيه مجتهد زاهد عابد ورع تقي نقي إلا أن له ميلاً إلى مذهب الصوفية بل تفوه في بعض مصنفاته» ولكنه لم يعين عنوان المصنف.

(٩) روضات الجنات ص ٢٠.

(١٠) فهرست كتابخانه مباركهء مدرسهء فيضيهء قم، قم ١٣٧٨/ ١٩٥٨ ــ ٩، ص ٤١٨ وبالنسبة للتحصين =

الغبائي كتاباً عجيباً ــ يتضمن فوائد عجيبة وغرائب خفية «إذا أُلقي في الشط يضطرب ويخرج منه دخان عظيم» ــ[1] استطاع محمد بن فلاح المشعشع ربيب ابن فهد وابن زوجه أن يستغله في ادعائه المهدية[2].

أما كتاب التحصين وصفات العارفين فتحتفظ له مكتبة المتحف البريطاني بنسخة ضمن المخطوط Add. 16,839 (ورقة ٢٥٤ ــ ٢٥٧ ب)[3] وهي رسالة صغيرة كما يبدو من عدد صفحاتها غير أن لها أهمية خاصة في هذه الدراسة.

ويبدأ أحمد بن فهد الحلي كتاب التحصين بداية صوفية مسجوعة بقوله:

«الحمد لله الذي تجلى لعباده فشغلهم عن الشهوات، وأظهر لهم نوره فهداهم عن الغفلات، ولعّقهم من شراب حبه فسكروا في غيبه وتاهوا في الفلوات، ووثقوا به فأغناهم وتوكلوا عليه فكفاهم وصرف عنهم المحذورات، وغسل ظاهرهم من دناسات الدنيا وجلا بواطنهم بأسرار المكاشفات..»[4]. ووصف ابن فهد الحلي كتابه بأنه «مضمونه العزلة بالأسانيد المتلقاة من آل الرسول عليهم الصلاة والسلام»[5] غير أن كتابه لم يخل من عناصر صوفية واضحة. وقد أدار ابن فهد كتاب التحصين على ثلاثة أقطاب: القطب الأول في تصورها باعتبارها «الانقطاع إلى الله تعالى في كهف جبل أو ظل مسجد أو زاوية بيت، وقد يقال: العزلة من الناس والوحشة من الخلق والاستئناس بالحق وهو أعم من الأول[6]. وأضاف إلى هذا أن «لا يتهيأ ذلك إلا لمن قرت نفسه على هجر فضول

= يسميه أقا بزرك التحصين في صفات العارفين ويذكر أن «طبع بإيران على هامش مكارم الأخلاق» (للطبرسي) انظر الذريعة مادة: كتاب التحصين. وراجع الكتاب المذكور طبع طهران ١٣١٤/ ١٨٩٧، هامش ص ٢٢١ ــ ٢٤٣.

(١) روضات الجنات ص ٢٠.

(٢) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١٠ عن الغيائي. ويقول الخوانساري «إن اشتهار محمد بن فلاح بمعرفة العلوم الغريبة كان عن طريق أخذه عن ابن فهد الحلي» (روضات الجنات ص ٢٠).

(٣) انظر طرائق الحقائق ١/ ١١٩ وفي قم نسخة أخرى منه انظر وصفها في فهرستها ص ٤٨١ وعند الدكتور حسين محفوظ نسخة من هذه الرسالة أيضاً.

(٤ ــ ٦) التحصين وصفات العارفين ورقة ٢٥٤ ب.

الدنيا ومشتهياتها وكانت نفسه وهواه من وراء عقله لما هو معلوم من أوصاف العــارفين»[١]. والقطــب الثاني في الآداب فيها على صورة نصوص منقولة عن الأئمة يشيع فيها الروح الصــوفي منهــا قــول الصادق: «لولا الموضع الذي وضعني الله فيه لسرّني أن أكون على رأس جبل لا أعــرف النــاس ولا يعرفونني حتى يأتيني الموت»[٢] وقول الباقر: «ما يضر عرّفه الله الحق أن يكون على قمة جبل يأكل من نبات الأرض حتى يجيئه الموت»[٣]. والقطب الثالث يتناول فوائدها على صورة إشارات متصلة بلغــت الست عشرة عدّاً.

وقد حفلت هذه الرسالة بأخبار الأنبياء الداعين إلى تفضيل العزلة والخمول منها أخبار تنتهي إلى داود وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ومحاورات بين النبي ﴿ﷺ﴾ وأسامة وعمــر وأبــي ذر ثــم أحاديث الأئمة. ولم يُغفل ابن فهد الحلي أحاديث الزهاد من أمثال أويس القرني وسفيان الثوري. على أن أهم ما في هذه الرسالة الإشارات المتعددة إلى كلمات المتصوفة الرسميين كالنص الذي تدور فيه محاورة بين ذي النون المصري وصوفيّ مبتدئ يسأله متى يصح له العزلة عن الخلق؟ «قال: إذا قويــتَ علــى عزلة نفسك. قال: فمتى تصح لي طلب الزهد؟ قال: إذا كنت زاهداً في نفسك هارباً من جميع ما يشــغلك عن الله[٤]». وفي الرسالة نص آخر يتوجه فيه معروف الكرخي إلى الإمــام الصــادق، علــى فــرض اجتماعهما، بطلب النصيحة فيقول له الإمام: «أقللْ معارفك» فيسأله معروف المزيد منها فيقول له: أنْكِرْ من عرفت منهم، فيسأله معروف المزيد فيأتيه الجواب من الإمام قائلاً: «حسبك»[٥]. فكأننا بإزاء محاورة منسوجة على منوال المحاورة المشهورة بين علي بن أبي طالب وكميل بن زياد[٦].

ولا ينسى ابن فهد الحلي أن يضمن كتابه نصوصاً من كتاب زهد النبي لابن

---

(١) التحصين وصفات العارفين ورقة ٥٤ ب.

(٢ ــ ٣) التحصين ٢٢٥ أ.

(٤) أيضاً ٢٥٤ ب.

(٥) التحصين ورقة ٢٥٥ ب.

(٦) راجع الجزء الأول.

بابويه القمي تتصل بالملاحم وخروج المسلمين عن الجادة، فكأنه كان يصف مجتمعه الحلي ويدعو إلى العزلة في وقت عز فيه على المسلم أن يأمن على نفسه ومثله ودينه. ومن هنا نقل ابن فهد من هذا الكتاب حديثاً نبوياً ينص على أنه «أوحى الله إلى عيسى، لأمرنَّ منادياً ينادي: أيها الزهاد هلموا إلى عرش الزاهد عيسى بن مريم»(١).

ويحسن بنا في ختام استعراضنا لكتاب التحصين أن نشير إلى أن من أوضح الآثار الصوفية فيه ما عكسه تصويره للعزلة تصويراً ينطق بصدوره عن روح صوفية خالصة تلمع منها اصطلاحات ومذاهب من صلب التصوف.

قال ابن فهد الحلي: ولما كانت العزلة هي الفرار حينئذ من الخلق والإِقبال على الحق، فإذا لم يفرغ القلب من شهوات الدنيا ولم يقطع علائق التعلقات بها لم يُقبل على الحق لشدة ما فيه من الكدورات، وحجب عن الوصول بل سلب لذة المناجاة والعبادات. فالتجلي بالفضائل مسبوق بالتخلي على الرذائل.. فما لم يخلُ البدن من العفونات لا ينفعه اصلاح الغذاء وما لم ينقِّ الثوب من الوسخ والدسم لا يشرق عليه نور الصيغ. وكذلك القلب ما لم ينقَّ من الحرص وسَورة الغضب وتقاضي الشهوة لم يكن محلاً لإشراق الأنوار الإِلهية، بل لم يصلح لخدمة الربوبية»(٢). ان هذه فقرة لو وضع عليها اسم ابن عربي نفسه لم يكن ذلك غريباً ولا موجباً للدهشة.

وأما عُدَّةُ الداعي ــ الذي يبدو أنه كان مسبوقاً بكتاب الفصول في الدعوات (وقد طبع على هامش مكارم الأخلاق المذكور، ص ٢٤٤ ــ ٢٥٤) ــ فقد ألفه ابن فهد في مقدمة وستة أبواب. وتتضمن المقدمة تعريف الدعاء والترغيب فيه. ويدور الباب الأول حول الحث على الدعاء والثاني حول أسباب الإِجابة. ويعرض الباب الثالث للداعي: من يستجاب دعاؤه ومن لا يستجاب، والباب الرابع لكيفية الدعاء وآدابه. وخصص ابن فهد الباب الخامس للذكر بوصفه ملحقاً بالدعاء،

---

(١) التحصين ورقة ٢٥٧ أ.

(٢) أيضاً ورقة ٢٥٤ ب ــ ٢٥٥ أ.

وقد استغرق فصل الاستشفاء بالدعاء وما يستدفع به المكاره، وانتهى بالبحث في العُوَذ، وهـي الأدعيـة القصيرة، وقدّم نماذج منها. وكتب ابن فهد الباب السادس في تلاوة القرآن باعتبارها من أقسـام الـذكر. وأضاف باباً سابعاً وصفه بالعبارة «ختم وإرشاد» وألحقه بالذكر وجعله يدور حول «ذكر الله عند أوامره ونواهيه فيفعل الأوامر ويترك النواهي خوفاً منه ومراقبة له»[1]. وعاد ابن فهد في ختـام الكتـاب إلـى أسماء الله الحسنى وعددها واحداً واحداً وبين أسرارها وفضائلها وفوائدها في هذا المجال مـن المعرفـة الدينية[2].

لقد أشار ابن فهد الحلي إلى ملاك الدعاء وفائدة كتب الأدعية والغاية منها بنقله عن الإِمام محمد الجواد قوله: «الدعاء الملحون لا يصعد إلى الله عز وجل ولا يقرب منه»[3] وقول الصادق «نحن قـوم فصحاء إذا رويتم عنا فأعربوها»[4]. ومن هنا يبدو الدعاء البليغ نوعاً من الأدب في مخاطبة الله وينبغي لذلك أن يسلم من اللحن والعامية. يضاف إلى هذا عنصر آخر في الدعاء تعبر عنه عبارة لعلي بن أبـي طالب ينقلها ابن فهد وهي: «ان عند الله منزلة لا تنال إلا بمسألة، ولو أن عبدا سد فاه ولم يسأل لم يعط: فاسأل تُعطَ»[5]. وهكذا تقدم ابن فهد ليصوغ للسائلين الداعين لله قوالب بليغة تسهل لهم ارتفاع حاجـاتهم إلى السماء. وقد جعل ابن فهد الدعاء من ضرورات الحياة واعتبر الداعي في إخلاصه وتوفيقه في اختيار الدعاء المناسب والإِلحاح فيه[6] بمنزلة «الغازي والحاج والمعتمر والمريض»[7]. وقد أتـاح ابـن فهـد للداعين تحقيق سؤلهم في شتى الميادين فأورد من الأدعية ما يدفع به العلل[8] وما يدفع به المكاره[9] وما يحقق المطالب الآنية كطلب الولد، ونيله ذكراً[10] وقضاء

---

(١) عدة الداعي، تبريز ١٢٧٤، ص ٢٢٤.

(٢) أيضاً ص ٢٣٩ ــ ٥٨.

(٣ ــ ٤) أيضاً ص ١٠. ولعل «أعربونا» أوفى بالغرض وأصوب للمعنى وقد عدّد لسان الدين بن الخطيب الفرق بين الدعاء والذكر بأن «الدعاء هو الذكر المقرون بالطلب». وذكر ــ في الذكر البحث ــ أنه يطلق على ألفاظ مفردات من أسماء الله كقوله: «الله، الله» ومركباً كقوله: «لا إله إلا الله» أو أكثر. (روضة التعريف ص ٣٠١).

(٦) انظر عدة الداعي ص ١١١ حيث نص ابن فهد على «ان الله يحب السائل اللحوح».

(٧) أيضاً ص ٩٢.

(٨) أيضاً ص ٢٠.

(٩) أيضاً ص ٣٠.

(١٠) أيضاً، ص ٦٠.

الدين[١] وسرعة الحفظ[٢] وما إلى ذلك. وإذا كان للنصوص المنقولة عن الأئمة هذا الفعل فأحرِ بالقرآن أن يكون فيه «الترياق الأكبر والكبريت الأحمر والخواص الغريبة والمعجزات العجيبة»[٣] وأن يكون في آياته فوق الاستشفاء من العلل، بوصفه «شفاء لما في الصدور»[٤]، ما يحفظ من السرّاق[٥] والشياطين[٦] ويحل المربوط[٧] وغير ذلك.

وكان الدعاء عند ابن فهد ينطوي على قوة خاصة يصلح معها أن يكون أداة للبداء أو نسخ ما قدّره الله على عبد من عباده، ومن هنا روى عن الإمام الكاظم قوله: «إن الدعاء يردّ ما قدّر وما لم يقدّر»[٨] على مقولة أن «الدعاء والطلب إلى الله يرد البلاء وقد قدر وقضى فلم يبق إلا امضاؤه؛ فإذا دعي الله وسئل صرفه صرفه»[٩]

وترافق الدعاء عند ابن فهد هيئات وحركات معينة وإشارات تحدد كل نوع من أنواعه، فالابتهال يقترن برفع اليدين والتعوذ[١٠] يتم باستقبال القبلة بباطن الكفين[١١] والتبتل بالإيمان بالإصبع السبابة[١٢] والتضرع بتحريك السبابة مما يلي الوجه وهكذا[١٣]. وينبغي أن يتوجه الدعاء إلى الله من المسجد وبخاصة المساجد التي تقوم فيها مراقد الأئمة، ويتميز منها قبر الحسين بأربع خصال عوضه الله تعالى بها من قتله هي أنه: «جعل الشفاء في تربته وإجابة الدعاء تحت قبته والأئمة من ذريته وأن لا يعدّ أيام زائريه من أعمارهم»[١٤]. كل هذه لمع وبروق في الإشارة إلى مضمون عدة

---

(١) عدّة الداعي، ص ٦٠.

(١، ٢) أيضاً ص ٤٠.

(٣) أيضاً ص ٢١٥.

(٤) أيضاً ص ٢١٦.

(٥) أيضاً ص ٢١٦.

(٦، ٧) أيضاً ص ٢١٩.

(٨) أيضاً ص ٥، وبالنسبة لما لم يقدّر سئل الإمام عنه فكان جوابه «حتى لا يكون».

(٩) أيضاً ص ٥ والآية في سورة ١٠ يونس: ٥٧.

(١٠ ــ ١٢) عدة الداعي ص ١٣٣.

(١٣) أيضاً: انظر ص ١٣٩ ــ ١٤١.

(١٤) أيضاً ص ٢٥، وانظر إشارة أخرى إلى فضل قبر الحسين في الدعاء، ص ٤١. مقترنة بنص يردده الداعي.

الداعي ترسم له خطوطه العريضة بوصفه كتاب دعاء شيعياً يعتمد كلية على النصوص الواردة عن الأئمة مع ما رأينا من اعتماد آيات القرآن، ولا شك أن هدف ابن فهد من جعله كتاباً متداولاً بين الشيعة يجعل من عنصر النصوص الواردة عن الأئمة فيه ضرورة لا مناص منها.

ورصداً للمادة الصوفية في عدة الداعي ينبغي أن نشير إلى أن كتاباً مثله، يدخل بيوت سواد الشيعة ويقع تحت أنظارهم، لم يكن يسوغ فيه أن ترد فيه أخبار الزهاد والمتصوفة وأفكارهم، وإن ظهر شيء من ذلك كان للباحث أن يعتبره من قوة التأثير الصوفي في ابن فهد الحلي. والحق أن هذا المصنف وجد نفسه منساقاً إلى ذكر أويس القرني الزاهد الكوفي المعروف وإلى تنازل معاوية بن يزيد عن الخلافة زهداً فيها[١]، فلم يتمالك نفسه من القول: «وإنّا خرجنا في هذا الباب عن مناسبة الكتاب»[٢]، وعلل حصوله «لوقوع ذلك باقتراح بعض الأصحاب حيث رأى أول الكلام فأحب الاستكثار منه فكرهنا خلافه»[٣]. وفوق هذا وجد ابن فهد الحلي مناسبة أخرى فأرسل اسم إبراهيم بن أدهم بين الأسماء الخاصة بالتشيع ليكون شاهداً على كرامة ظهرت من الإمام جعفر الصادق نتيجة «إخلاص» الإمام بالاصطلاح الفني عند الصوفية[٤].

وبصرف النظر عن صعوبة تصيّد الأسماء من عالم التصوف في كتاب يتداوله الشيعة عموماً، مزج ابن فهد بمادة كتابه عنصراً ليس من طبيعته وشكله ولم تكن به إليه حاجة لولا استغراقه في المثل الصوفية، ومن ذلك عقده فصلاً مفصلاً للزهد ومبرراته واتفاقه مع روح القرآن. وقد بدأ ابن فهد هذا الفصل بداية متطرفة بقوله: «ولا تأخذْ بقول من يقول: أنا أتنعم في الدنيا بما أباحه الله تعالى وأقوم بالواجبات وإخراج الحقوق ومن «حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق»[٥]... بل ينبغي أن تعلم أن هذه مقالة أهل حمق وغرور...»[٦]

---

(١) عدّة الداعي ص ٩٠.
(٢ ــ ٣) أيضاً ص ٩١.
(٤) أيضاً، ص ٩٧.
(٥) سورة الأعراف ٧: ٣٢.
(٦) عدة الداعي ص ٨٢.

وحشد ابن فهد للتدليل على صواب ما يذهب إليه أقوالاً وأخباراً تنقل عن عيسى عليه السلام وأبي ذر وسلمان الفارسي وإبراهيم عليه السلام وزكريا عليه السلام ثم علي بن أبي طالب الذي وصفه ابن فهد بعبارة «سيد الوصيين وتاج العارفين ووصي رسول رب العالمين»[1] ونص في أثناء ذلك على أن «الفقر حلية الأولياء وشعار الصالحين»[2] وأن الصوف كان لباس إبراهيم أبي الأنبياء[3] وأن اللِّيف كان لباس يحيى عليه السلام[4] والشعر لباس سليمان عليه السلام[5]. ولم يغفل ابن فهد النصوص القرآنية وإنما لاحظ أن «... احياء دين الله وأعزاز كلمته ونصرة الرسل وانتشار دعوتهم من بدء آدم إلى زمان نبينا محمد ــ ﴿ﷺ﴾ ــ لم يقم إلا بأولي الفقر والمسكنة»[6] وأن المتصدي لإِنكار الشرائع والمُقدِم على جحود الصانع إنما هم الأغنياء المترفون والأشراف المتكبرون[7]. وعزز ابن فهد هذا الرأي، الذي يطابق الفكر الصوفي، بقصص من القرآن وآيات تؤيده منها قول الأغنياء لنوح: «أنؤمن لك واتبعك الأرذلون[8]، وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا»[9] وقولهم لشعيب: «ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز»[10]. وأورد ابن فهد في بيان موقف الاستقراطيين من صالح الآية: «قال (الملأ) الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا، لمن آمن منهم: أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه؟ قالوا: أنا بما أرسل به مؤمنون. قال الذين استكبروا: إنّا بالذي آمنتم به كافرون»[11]. وكذلك الأمر بالنسبة ليعقوب وموسى ومحمد ﴿ﷺ﴾ الذي قيل فيه: «لولا سأنزل عليه

---

(١) عدّة الداعي ص ٨٢ ــ ٨٨ ووصفه في موضع آخر بالعبارة «سيد الأوصياء ومكمل الأولياء ومرشد العلماء وإمام الأتقياء ووالد الأئمة الأبناء...» وتلك أوصاف تنعكس منها روح التصوف ممزوجة بالتشيع، انظر ص ١٦٤.

(٢) أيضاً ص ٨٥.

(٣ ــ ٥) أيضاً ص ٨٦.

(٦، ٧) أيضاً ص ٨٨.

(٨) الشعراء ٢٦: ١١١.

(٩) هود ١١: ٢٧.

(١٠) أيضاً ١١: ٩١.

(١١) الأعراف ٧: ٧٥ ــ ٧٦. وفي النص «الملأ» ساقطة.

كنز أو جاء معه ملك»[١]، وقالوا: «لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم»[٢] وهكذا.

وحرصاً على ألا يفلت منا هذا الخيط ينبغي أن نعزّز هذه البادرة من ابن فهد الحلي بمزيد من الدلائل على وقوعه تحت تأثير التصوف. من ذلك أنه ذكر حديثاً للإمام الكاظم يفيض بالاصطلاحات الصوفية ويتضمن منها الصبر والقناعة والرضا والإِخلاص واليقين والتوكل[٣]. ورافق هذا الحديث شرح لكل مصطلح منها، من ذلك تفسيره التوكل بأنه «العلم بأن المخلوق لا يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع واستعمال اليأس من المخلوق»[٤]، ثم يمضي الحديث في تفسير باقي المعاني الآنفة الذكر. يضاف إلى هذا أن ابن فهد عرض للرياء والعُجْب عرضاً، لئن تجنب به تطابق الجمل والحروف والأخبار مع مثيلاتها من كتب التصوف، لقد جاء ــ بما فيه من تفصيل شديد ــ مصرحاً بهذا الأثر بما لا يدع مجالاً للشك في هذه النزعة عنده.

لقد عرض ابن فهد للرياء بوصفه «التقرب إلى المخلوقين بإظهار الطاعة وطلب المنزلة في قلوبهم والميل إلى إعطائهم واعظامهم له وتوقيرهم إياه واستجلاب تسخيرهم لقضاء حوائجه والقيام بمهامه»[٥] ووصفه في النهاية بأن الشرك الخفي[٦]. ولم يكتف ابن فهد بهذا القدر وإنما عرض لخطرات الرياء على نحو فيه تفصيل ودقة ملاحظة[٧] تذكرنا بالمحاسبي في كتابه الرعاية لحقوق الله[٨]، وأردف ذلك بأنواع الرياء[٩] وختمه بعلاجه الذي يتمثل في الإخلاص بوصفه «استواء السر والعلانية»[١٠]. وعرض ابن فهد، بعد الرياء للعُجْب[١١] على عادة الصوفية ووصفه

---

(١) هود ١١: ١٢، وفي النص «ألقي عليه»، بدل «أنزل عليه».

(٢) الزخرف ٤٣: ٣١، وكل هذه الشواهد ترد في عدة الداعي ص ٨٨ ــ ٩٠.

(٣، ٤) عدة الداعي ص ٦٥.

(٥، ٦) عدة الداعي ص ١٥٥، وانظر قول الفضيل بن عياض «ترك العمل من أجل الناس رياء، والعمل من أجل الناس شرك». في الرسالة القشيرية. مصر ١٣٦٧/ ١٩٤٨، ص ٩٦.

(٧) عدة الداعي ص ١٥٧ ــ ١٦٤.

(٨) انظر الرعاية لحقوق الله، مراجعة وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور بلا تاريخ ص ١٣٢ ــ ١٦٥.

(٩) عدة الداعي ص ١٥٧ ــ ١٦٤.

(١٠) أيضاً ص ١٦٤، وانظر ص ١٦٤ ــ ١٧٠.

(١١) أيضاً ص ١٧٢.

«بأنه من المهلكات»[١]، فعل الغزالي[٢] وانتهى في الختام إلى علاجه[٣]. ولا يتم القول على هذا الجانب من ثقافة ابن فهد الحلي دون تسجيل لإفراده الذكر بالبحث في الباب الخامس من كتابه عدة الداعي. ولو مرت الإشارة إلى هذا النوع من التوجه إلى الله على صورة لا تلفت النظر لم يكن لنا أن نلحقها بالأثر الصوفي في ابن فهد، ولكنه ألح فيه كثيراً وبين أن الشكر قسم من أقسام الذكر[٤]. وتطرق إلى أقسام الذكر فذكر منه التحميد[٥] والتمجيد[٦] والتهليل[٧] والتكبير[٨] والتسبيح[٩] والاستغفار[١٠] ثم تلاوة القرآن بوصفها من أقسامه أيضاً[١١] وعين ابن فهد بعد ذلك لكل نوع من الذكر أوقاتاً تناسبه[١٢] وختم عرضه له بقوله: «ويستحب الإسرار بالذكر لأنه أقرب إلى الإخلاص وأبعد من الرياء»[١٣]، وقرن به محاورة بين النبي

---

(١) عدّة الداعي، ص ١٧٢.

(٢) انظر احياء علوم الدين، طبع المطبعة التجارة الكبرى بمصر، بلا تاريخ، ٥/ ٣٧٧ ــ ٧٨.

(٣) عدة الداعي ص ١٧٥ ــ ١٧٦.

(٤) أيضاً ص ١٨٠.

(٥) أيضاً ص ٩٠.

(٦ ــ ٩) أيضاً ص ١٩١.

(١٠) أيضاً ص ١٤٩.

(١١) أيضاً ص ٢١٠. وقد سبق إلى إيضاح هذه المصطلحات ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن سلم، ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) في كتابه: عيون الأخبار، ط. دار الكتب، ٢/ ٢٨٣) فأشار إلى أن عبد الله بن العباس قال:

«الإخلاص هكذا، وبسط يده اليمنى، وأشار باصبعه من يده اليسرى، والدعاء هكذا، وأشار براحتيه إلى السماء. والابتهال هكذا، ورفع يديه فوق رأسه [و] وظهورهما إلى وجهه». راجع أيضاً العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي ٣/ ٢٢١، نهاية الأرب للنويري ٥/ ٢٨٨.

وإيضاحاً للجانب الصوفي من هذه المصطلحات، من المفيد أن نشير إلى كتاب روضة التعريف، السابق، الذي كتب بروح صوفية إشراقية أدت إلى قتل مصنّفه كما في مقدمة المحقق عبد القادر أحمد عطا (ص ٢٥). وقد تطرق لسان الدين ابن الخطيب إلى الذكر تطرق ابن فهد الحلي هنا، فعدد عشرة من أجناسه تتمثل في: التعوذ، والبسملة، والاستغفار، والتصلية، والتقديس، والتسبيح، والحمد، والتهليل، والتكبير، والحوقلة. (ص ٣٠٣ ــ ٣٠٥). وبالنسبة لأنواع الذكر عند الصوفية، نستطرف الإشارة إلى أن لسان الخطيب نبه إلى ذكر ثالث غير الجلي والخفي سماءه الذكر الحقيقي وصفه بأنه «التخلص من شهود الذكر» (ص ٣٠١)، وانظر هامش المحق).

(١٢) انظر ١٨٩، ١٩٥.

(١٣) أيضاً ص ١٩٠.

(ﷺ) وأبي ذر يخاطب فيها النبي هذا الصحابي بقوله: «يا أبا ذر أذكر الله ذكراً خـاملاً، قلـت: مـا الخامل؟ قال: الخفي»[١] وتلك إشارة مضت في أثناء هذا الفصل.

ولم يفت ابن فهد أن يكمل سمت الصوفية، لمناسبة اشتغاله بالعلوم الغريبة، أن يكتب رسالة «في استخراج الحوادث المستقبلة من كلام أمير المؤمنين[٢] ــ كما فعل البرسي، ومـن قبلهمـا ابـن ميـثم البحراني ــ فروي أنه ترك لمحمد بن فلاح، تلميذه المذكور، رسالة ذكر له فيها أنه «سيظهر السـلطان شاه إسماعيل الصفوي حيث أخبر أمير المؤمنين في يوم حرب صفين بعدما قُتِل عمار بن ياسر، ببعض الملاحم من خروج جنكيزخان وظهور شاه إسماعيل»[٣]. ولعله يشير بذلك إلى ما رواه ابن ميثم في شرح نهج البلاغة من أوصاف التتار ثم ختام ذلك بظهور المهدي الذي يبدو أنه قصد بإسماعيل الصفوي هنا أن يكون بابه والمبشر بظهوره.

واستكمالاً لجوانب ابن فهد الحلي الروحية ينبغي أن نذكر له أبياتاً في الزهـد جـلاء لنزعتـه الصوفية وبياناً لهذا الاتجاه عنده في هذه الدراسة التي تحاول أن توجه الأضواء إلى جوانب من التشـيع خافية على الباحثين:

قال ابن فهد الحلي، مستعيراً قول أبي القاسم السهيلي (عبد الرحمن ابن عبد الله المالقي، ٥٠٨ ــ ٥٨١/ ١١١٤ ــ ١١٨٥):

يا من يرى ما في الضمير ويسمع	أنت المعـدُّ لكـل مـا يتوقـع
يـا مـن يـرجّى للشـدائد كلهـا	يا مـن إليـه المشتكى والمفزع
يا من خزائن حكمه في قـول: كن	امنـنْ فإن الخيـر عندك أجمع
مالي سـوى فقـري إليـك وسيلة	بالافتقـار إليـك فقـري أدفـع
مالي سـوى قـرعي لبـابك حيلة	فلئن رُددت فـأي بـاب أقرع؟

(١) عدّة الداعي، ص ١٩٠.

(٢) راجع تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٠٥.

(٣) روضات الجنات ص ٢٠، طرائق الحقائق ١/ ١١٩.

ومَنْ الــذي أدعــو وأهتف باسمه إن كان فضلك مــن فقيــرك يمنع

حاشــا لمجــدك أن تقنّط عــاصياً الفضل أجــزل والمواهب أوسع[١]

وكانت شخصية ابن فهد الجامعة بين الظاهر والباطن والفقه والتصــوف منعكســة مــن نفســه وتلاميذه الذين كان منهم الفقهاء كالشيخ علي بن هلال الجزائري أستاذ الشيخ علــي بــن عبــد العــالي الكركي[٢] المعروف بالمحقق الثاني الذي استقدمه إسماعيل الصفوي من الشام ليساعده في نشر التشــيع كما سنرى، وكان منهم الصوفية كالسيد محمد نوربخش (المتوفى) سنة ٨٦٩/ ١٤٦٤ ــ ٥ مريد الســيد علي الهمداني. وكان منهم الجامعون بين المشربين كالسيد محمد بن فلاح المشعشع تلميذ ابن فهد وربيبه (المتوفى سنة ٨٦٦/ ١٤٢٦)[٣]، ولا بد أن نشير إلى ظاهرة متوقعة من ابن فهد هي اعتداله في التشــيع وبعده عن مزالق التعصب وتيار العاطفة العاصف، فلم يؤثر عنه إلا المودة والمسالمة ولم يتطــرق فــي إنتاجه إلى نقد ولا حقد. وينبغي أن نسجل لابن فهد أن انصرافه إلى الخوض في شؤون الزهد والعزلــة هو الذي ارتفع به عما انشغل به الشيعة فيما بعد من تجديد الاتجاه العاطفي السلبي. على أن تشبع الجــو بالقلق والترقب الشديد وإيحاء المتصوفة والشيعة إلى المجتمع بقرب ظهور المهدي أدى بتلامذة أحمد بن فهد الحلي، من ذوي النزعة الصوفية، إلى الاقتناع بأنهم هم الصفوة التي اختارهم القدر للتبشير بالمهدي عملياً ومن هنا أدعو البابية له ومن ثم المهدية الكاملة كما يقضي بذلك منطق الأشياء.

ومات ابن فهد الحلي في كربلاء ليكون قبره مزاراً يأتي إليه العرب والعجم بالنذور[٤] مما يوحي بالمكانة الروحية التي احتلها في قلوب الناس حتى اعتقدوا ولايته وتلك نتيجة طبيعة لطراز حياته ونــوع إنتاجه. وبعد انتقال ابن فهد إلى عالم البقاء انفسح المجال لتعاليمه التي غرسها في تلاميذه أن تظهر على شكل عنيف هز العراق وإيران هزاً عنيفاً مما سنعرض له فيما يلي.

---

(١) عدة الداعي ص ٢٠، وانظر المطرب لابن دحية (عمر بن الحسين، ٥٤٧ ــ ٦٣٣/ ١١٥٢ ــ ١٢٣٥)، الخرطوم ١٩٥٧، ٢١٢، والكنى والألقاب ٢/ ٢٩٩. وانظر قصيدة أخرى في هذا المعنى ص ٢٠ ــ ٢١.

(٢) روضات الجنات ص ٤٠١، طرائق الحقائق ١/ ١١٩.

(٣) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠.

(٤) طرائق الحقائق ١/ ١١٩.

٥ ــ محمد بن فلاح والشعشعة

(ت ٨٦٦/ ١٤٦٢)

لقد كان من ثمرة مزج ابن فهد الحلي بين التصوف، بمعناه الواسع، والتشيع أن ظهرت حركة جديدة على يد أحد تلامذته، بدت وكأنها درس مستفاد من أخطاء الحروفيين الصوفية وسائر الغلاة السابقين لتجنب الفشل الذي حاق بحركاتهم.

كان ابن فهد الحلي تزوج أرملة السيد فلاح بن هبة الله العلوي(١) وكان لها طفل منه، هو محمد، ترعرع في بيته حتى كبر وتزوج إحدى بنات الشيخ وانتظم في سلك تلاميذه(٢). وكان للثقافة المتنوعة التي عرف بها ابن فهد الحلي أثرها في محمد بن فلاح، فيبدو أنه اهتم بالجانب الشاذ وركز اهتمامه على التصوف من حيث هو مظهر للكرامات المادية. ويبدو أن مسكن محمد ــ قبل أن ينزل الحلة وكربلاء حيث أقام ابن فهد الحلي ــ كان في واسط، فإن محمداً كان يسافر إلى هناك ليلقى زملاءه

---

(١) هذا النسب مشكوك فيه برواية إبراهيم بن علي بن محمد بن فلاح في مجالس المؤمنين، (طهران ١٢٦٨/ ١٨٥١ ص ٣١٨) كذلك في محفل الأوصياء ورقة ٣٠٤ ب وكان إبراهيم هذا «قد رفض هذه النحلة والتجأ إلى تبريز إلى السلطان [حسين بايقرا] وأظهر براءته من عقيدة آبائه..» تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٢٧٢. وبالنسبة لصحة نسبهم راجع تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٦٢ ــ ٣ ومجالس المؤمنين ص ٢١٧ وتاريخ المشعشعيين وتراجم اعلامهم لجاسم حسن شبر النجف ١٩٦٥، ص ٢٢٦، والأخير من نسل محمد بن فلاح.

(٢) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٠٩ عن تاريخ الغيائي لعبد الله بن فتح البغدادي الملقب بالغياثي (ت بعد ٨٩١هـ/ ١٤٨٦م وهو آخر تاريخ تطرق إليه في كتابه) والمخطوط فريد ليس منه إلا نسخة واحدة محفوظة في مكتبة الأوقاف ببغداد وقد صوره المجمع العلمي توطئة لتحقيقه، وعلى المخطوط تعليقات متفرقة وفوائد للدكتور مصطفى جواد. لقد سبقنا الأستاذ عباس العزاوي إلى استهلاك ما في هذا الكتاب فآثرنا أن نحيل على كتابه عموماً إلا في مواضع سنعينها من المخطوط نفسه. وقد نشر هذا الكتاب بدراسة وتحقيق السيد طارق نافع الحمداني وطبع بمطبعة أسعد ببغداد سنة ١٩٧٥.

القدماء[1] ويمارس معهم رياضة الرمي بالنشاب[2]. وكان في أثناء ذلك يفكر في ادعاء المهدية استغلالاً للتفسخ الاجتماعي والسياسي الذي كان يملأ العالم الإِسلامي حينئذ.

وبدأ محمد حركته بداية صوفية فذكر أنه «اعتكف مرة في جامع الكوفة لمدة سنة كاملة وصار يقتات بشيء قليل من دقيق الشعير»[3]. واستطاع محمد بن فلاح أن يسبغ على نفسه سمت الصوفية فنجح في ذلك[4] وجعل يدعي الدعاوي ويقول: «سأظهر، أنا المهدي»[5] «وسأفتح العالم... وسأقسم البلاد والقرى بين أصحابي وأتباعي»[6] وكان ذلك في سنة ٨٤٠/ ١٤٣٦ ــ ٧ في أخريات أيام ابن فهد الحلي[7]. وكان همُّ محمد بن فلاح الأكبر أن يعزز طموحه بالاطلاع على العلوم الغريبة التي تضيف إلى قوة شخصيته ونسبه العلوي قوة مادية يستطيع بها اكتساب ثقة الناس وتبديد الخوف من قلوبهم، فيقال أن أحمد بن فهد الحلي كان ألف كتابه في هذا الموضوع وكان يخشى أن يقع في يد أحد من الناس لئلا يستغله لصالحه الشخصي، فاستطاع محمد بن فلاح الحصول عليه أثناء مرض الشيخ[8]. بعد هذا

(١، ٢) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١١.

(٣، ٤) أيضاً ٣/ ١١٠.

(٥، ٦) أيضاً ٣/ ١١١، محفل الأوصياء ورقة ٩١٢ أ. وهو ينقل عن الغيائي أيضاً ويصلح أن يكون مرجعاً للتحقيق، وانظر أيضاً تاريخ بانصد ساله خوزستان (خمسة قرون من تاريخ خوزستان) لأحمد كسروي، الطبعة الثالثة، طهران ١٣٣٩ ش/ ١٩٦٠ ص ٩.

(٧) أيضاً ٣/ ١١١.

(٨) مجالس المؤمنين ص ٤٠٢، جهان نما لحاجي خليفة، القسطنطينية ١١٧٥/ ١٧٦١ ــ ٢، ص ٢٨٨. ومن طريف ما يروى في هذا المجال أن أبا نصر السراج (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م) روى حادثة مثل هذه دارت بين عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م) والحلاج. ذلك أن عمراً «كان عنده حروف [= كتاب] فيه شيء من العلوم الخاصة، فوقع في يد بعض تلامذته، فأخذ الكتاب وهرب. فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال: سوف يقطع يديه ورجليه ويضرب عنقه. يقال: إن الغلام، الذي سرق منه ذلك الكتاب كان الحسين بن منصور الحلاج، وقد هلك في ذلك وفعل به ما قال عمرو بن عثمان» (اللمع، مصر: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ص ٤٩٩).

وفي تاريخ مقارب كانت حركات القرامطة تملأ العراق ذعراً «وكان من مخاريقهم قلة ينفرد فيها أميرهم وطائفة معه ولم يقاتلوا. فإذا كلَّ المقاتلون حمل هو بنفسه وتلك الطائفة على قومٍ قد كلوا من القتال، وكانوا يقولون: أن النصر ينزل من هذه القبة، وقد جعلوا مدخنة وفحماً. فإذا أرادوا أن =

أسرع محمد بن فلاح إلى القبائل العربية التي كانت تسكن قرب واسط لمحاولة كسب ولائها[١]. وكان من خطورة ما يقوم به أن ابن فهد الحلي أفتى بقتله وأرسل رسولاً إلى أميرها منصور بن قبان العبادي يطلب إليه القبض عليه[٢] فلم ينقذه إلا قسمه بأنه «سني صوفي»[٣] وبأن ابن فهد الحلي وأتباعه شيعة ومن أعدائه[٤]. وهكذا صلحت هذه الحجة لإِطلاق سراح محمد بن فلاح فذهب إلى الحويزة للشروع في دعوته، فاستطاع بما كان يعرفه من مخاريق أن يكسب العشائر العربية المنقطعة في البطائح[٥]، وأغرى هذا النجاح قبائل أخرى على الالتحاق به[٦]. وبعد هذا النجاح سمي محمد بن فلاح بالمشعشع وأطلق على الحركة كلها عبارة المشعشعين، وكانت الحركة كلها تستمد قوتها من الطاقة الروحية العظيمة التي يتحلى بها محمد بن فلاح بكونه علوياً، ووارثاً للأئمة[٧]. فكان ادعاؤه المهدية نتيجة طبيعية لهذا الشعور الذي كان أحمد بن فهد يخشاه ويعارضه لعاملين:

أولاً أنه يستنكر ادعاء محمد بن فلاح هذه الصفة لنفسه، والثاني أنه كان يعارض الخروج بالسيف إلا تحت راية المهدي اتباعاً للرأي الشيعي الاثنا عشري الذي أشرنا إليه فيما مضى[٨].

على أن المرحوم أحمد كسروي، الباحث الإِيراني المعروف، يرى أن محمد

= يحملوا، صعد أحدهم إلى القبة وقدح وجعل النار في المجمرة وأخرج حب الكحل فطرحه على النار فتفرقع فرقعة شديدة ــ ولا يكون له دخان ــ وحملوا ولا يلبث لهم شيء. ولا يوقد ذلك إلا أن يقول صاحب العسكر: نزل النصر. فكسر تلك القبة أصحاب جوهر الذي ملك مصر» [في أواسط القرن الرابع الهجري] (انظر المنتظم لابن الجوزي ٦/ ٢٢٤).

(١) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١٠ عن تحفة الأزهار لابن شدقم.

(٢ ــ ٣) مجالس المؤمنين ص ٤٠٣ تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١١.

(٤) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٠٩، ١١١.

(٥ ــ ٦) راجع أسماء القبائل المذكورة في تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١١.

(٧) جهان نما ص ٢٨٨، تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٢٦٧، وفيهما أيضاً أنه ادعى حلول روح علي فيه، وليس ذلك صحيحاً لأن من ادعى هذه الدعوى إنما كان علي بن محمد بن فلاح الذي هدم قبر علي بن أبي طالب بادعائه أنه حي لم يمت، كما سيمر بنا ذلك.

(٨) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب وراجع مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٣.

ابن فلاح لم يدع المهدية وإنما اعتبر نفسه نائباً للأئمة وباباً للمهدي أو وكيلاً له[١] على النحو الذي رأينا صورته عند الشهيد الأول[٢]. غير أن أحمد كسروي نفسه نص في مكان آخر على أن محمد بن فلاح كان يتحين الفرص لتطوير دعواه إلى المهدية فالنبوة وربما الإلهية[٣]. ومن المفيد أن نسجل هنا توصُّل أحمد كسروي إلى أن محمد بن فلاح عارض القرآن[٤] وأنشأ في حق نفسه زيارة يرددها أنصاره في حقه كل يوم[٥] بوصفه إماماً لهم، وكتب لأصحابه مناجاة يناجونه بها ويدعونه فيها بولي الله ويتشفعون به إليه تعالى[٦]، ووصف نفسه في كتاباته بأنه «أعلم أهل الأرض»[٧]. وقد استقى أحمد كسروي هذه الفوائد من كتاب لمحمد بن فلاح عنوانه «كلام المهدي» كانت منه نسخة فريدة عند المجتهد الإيراني المرحوم الشيخ أبي عبد الله الزنجاني[٨] ويتضمن خطب محمد بن فلاح ومنشوراته، ويشبه من هذه الناحية منشورات المهدي السوداني التي تنطوي على هذه الميادين من الحركة المهدية في السودان[٩]. لقد تصرف أحمد كسروي في كلام المهدي بالترجمة إلى الفارسية في المواضع التي رأى أن يقتبس منها لكنه ألحق بكتابه المذكور خمسة نصوص من كتاب محمد بن فلاح بلغتها العربية الأصلية[١٠]، وألحق بكتابه الآخر مشعشعيان هذه النصوص مضافاً إليها نصان آخران في غاية الأهمية وكان ذلك منه جهداً قيماً جداً

---

(١) تاريخ بانصد ساله خوزستان ص ٢٣ وذلك وارد بنص محمد بن فلاح في «كلام المهدي» الذي يقول فيه: معاشر المؤمنين.. إن هذا أوان الظهور والقيام للقائم من آل محمد عليهم السلام على الوجه المخفي لامتحان العباد وإخلاص العارفين ولولا ذلك لحشر في هذا الجمع الإلهي من لا يستحق الكرامة. ولولا ظهور هذا السيد بالنيابة عن الغائب لتطرق الخطأ على الله تعالى عن ذلك..» انظر مشعشعيان لأحمد كسروي، طهران ١٣٢٤ ش/ ١٩٤٥ ص ١٢٧.

(٢) انظر الفصل الخاص بمحمد بن مكي من هذا الكتاب، وبالنسبة لنفي المهدية أيضاً انظر تاريخ المشعشعيين ص ٢٢، ٣٠٢.

(٣ ـ ٧) (٢٢ ـ ٢٦) تاريخ بانصد ساله خوزستان ص ٢٩ وبالنسبة لنيابة محمد بن فلاح عن المهدي، ذكر كسروي أنه كان يدعو المتكلمين إلى مناقشته ويقول: «من شك فليحضر ليجادل ما أمكنه» (مشعشعيان ص ١٢٨).

(٨) أيضاً ص ٢٢ وقد ذكره نور الله التستري في مجالس المؤمنين ص ٤١٩ س ٤ من أسفل.

(٩) هذه المناشير متضمنة في «كتاب مجموع مناشير سيدنا الإمام المهدي» مخطوط في مكتبة جامعة كمبردج رقم: Browne. B. 12 وقد نشر في السودان أخيراً بتحقيق محمد إبراهيم أبو سليم وذلك سنة ١٩٦٩.

(١٠) تاريخ بانصد ساله خوزستان ص ٣١٣ ـ ٣١٨.

يخدم هذا البحث أَجَلَّ خدمة. وسنحاول الاستفادة مها بقدر الطاقة وبما لا يخرج عن الموضوع.

فبالنسبة لمعارضة القرآن ورد في «كلام المهدي» نص فيه اقتباسات من سورة الرحمن تكتنفها جمل من إنشاء محمد بن فلاح حاول فيها، كما يبدو، أن يضع بإزاء القرآن جملاً تتساق معه بعبارته وإنشائه ومنها «بسم الله الرحمن الرحيم: صدق الله العظيم، المنان الحليم، الغفور الديان مبدل السيئات عفواً ومغفرة وإحساناً لا إله إلا هو الرؤوف الحنان، والأرض وضعها للأنام فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام والحب ذو العصف والريحان فبأي آلاء ربكما تكذبان، الرحمن الرحيم واسع المغفرة عن المذنب الجان، رب المشرقين ورب المغربين فبأي آلاء ربكما تكذبان، الخالق الباري المصور للإنسان، له الأسماء الحسنى، فجل عن الخلل والنقصان، مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، اللطيف المنعم على عباده بالغفران الذي جعل أنبياءه وأولياءه بحري العرفان، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان، فبأي آلاء ربكما تكذبان[١]. وواضح أن العنصر الزائد على النص القرآني مستغرق في إضافة العنصر الصوفي من عقيدة محمد بن فلاح المتصلة بكون الأنبياء والأولياء من معدن واحد وكون الولاية في حد ذاتها، باعتبارها جوهر العناية الإلهية بالبشر وملاك الامتياز الروحي لإنسان على غيره، أشرف من النبوة[٢]، وذلك قد أوضحه ابن عربي بما فيه الكفاية.

---

(١) تاريخ بانصد ساله حوزستان ص ٣١٧، مشعشعيان ص ١٢٦.

(٢) أيضاً ص ٣١٨، ومشعشعيان ص ١٢٦، والنص الثاني صحيح وفي الأول تصحيف ظاهر سببه القائمون على الطبع. ومما يبين الأثر الصوفي الظاهر في محمد بن فلاح نص ورد في «كلام المهدي» ونقله أحمد كسروي في كتابه «مشعشعيان» (ص ١٢٤) تختلط فيه مصطلحات الإسماعيلية بمثيلاتها الصوفية وهو: «بسم الله الرحمن الرحيم، الاعتقاد أن علياً الذي كان بجنب النبي هو السر الدائر في السماء والأرض ومحمداً ﴿ﷺ﴾ كان هو الحجاب بنوع الرسالة، والأحد عشر إماماً كانوا هم الملائكة منهم إليه ومنه، وسلمان من أهل البيت والبيت هي الطريقة والمعرفة وكل من وصل إلى عرفانه كان سلمان في كل عصر وزمان. وهذا السيد الذي ظهر هو بمنزلة كل نبي وكل ولي بالنوع الظاهر وضعف البشرية لا بالقوة القاهرة، لأن الحقيقة لا تنتقل بل ينتقل الحجاب ويتصف البدن كجبرئيل مع تشكله بعدة أبدان مع بقاء الحقيقية على حاله والله غني حميد».

وقد نقل أحمد كسروي نصاً آخر من كلام المهدي، وصفه بأنه سورة أخرى من إنشاء محمد بن فلاح، حروفه: بسم الله الرحمن الرحيم، فهذا أوان أخذ الثأر بأمر الملك القوي الجبار، فالواجب على ساير أهل الأبصار السعي والدخول في سلك الأنصار، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون. أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم.. اللهم صل على ساير الأنبياء والمرسلين والشهداء والمقربين وأعنْ اللهم وليك القائم بأمرك الصادع بما أمرته القائم بوظائف ما حمّلته لأخذ ثأرك وثأر خاصتك من خلقك وصفوتك من عبادك حتى تملّكه مشارق الأرض ومغاربها برها وبحرها سهلها وجبلها حتى تبلغه نهية المقصود وترفعه إلى مقامك الرضي المحمود. اللهم انصر ناصريه واخذل خاذليه ودمدم على من غشه وناوأه، إنك تسمع وترى، برحمتك يا أرحم الراحمين»[١].

والظاهر على هذا النص أنه متأخر عن بداية الدعوة المشعشعية لأن فيه إشارة إلى الثأر أولاً والغش والمناوأة ثانياً؛ وحركة في مستهلها لا تتعرض إلى مثل هذه الأمور. والملاحظة الثانية التي تساق على هذا النص أنه يحمل طابع منشور ثوري يعلن استئناف حركة بعد اصطدامها بعوائق وخيانات وخسائر، ومن هنا تضعف حجة من يزعم أنه سورة من السور. والملاحظة الثالثة أنه يحمل طابع الزيارات الشيعية بما فيها من دعاء يستغرقه من بدايته إلى نهايته ويشترك معها في المفردات الاصطلاحية والأسلوب، ومقارنة بسيطة بين أي نص من نصوص مفاتيح الجنان وبين هذه العبارات توضح ما نرمي إليه. وهذا النص، على كل حال، نموذج من إنشاء محمد بن فلاح يبين مدى صدوره عن التشيع التقليدي، وإذا أعدنا إلى الذاكرة أنه ربيب أحمد بن فهد الحلي الذي صنف عدة الداعي وتلميذه تبين لنا علة هذا الأسلوب الدعائي، إن صح التعبير، في إنشاء محمد بن فلاح. ومما يكمل هذا المعنى أن شبهاً يقوم بين هذا النص وبين منشور ثوري أصدره محمد نوربخش المعاصر لمحمد بن فلاح وزميله في الأخذ عن أحمد بن فهد الحلي لما ثار وادعى المهدية مما سنراه في الفصل الآتي.

---

(١) تاريخ بانصد ساله خوزستان ص ٣١٨، ومشعشعيان ص ١٢٦ وقد أصاب النص تحريف ظاهر في الكتاب الأول وقفنا على صحته في الثاني.

وأما الزيارة التي أشار إليها أحمد كسروي فيتثمل نموذج منها في النص التالي:

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليك يا من سِرُّه مقام الرحمن. السلام عليك يا من هو اللسان المعبر بالحقيقة والعرفان، السلام عليك يا من أظهر فضلهم ونهى أمر (لعلها أظهر فضله ونهاية أمره) الشريعة والقرآن. السلام عليك يا من بدليله تساوى الأئمة بحياة الأبدان(؟) السلام عليك يا من سهت (بهت) دون حجاجه كل مجادل من الأنس والجان.. السلام عليك يا إمام المهدي (الهدى) والطريقة الوسطى للأنام. السلام عليك يا مزيج الدجى وكاشف الغطاء بالإلهام. السلام عليك يا آخذ الثأر من الفجرة والكفار. السلام عليك وعلى أجدادك الطاهرين وآلك الصالحين. أنت الذي يرجع (إليك) الغالي ويلحق بك التالي. لعن الله من غشك وعصاك. لعن الله من جحد حقك الجلي، لعن الله من أنكر أمرك الكلي لعناً وبيلاً دائماً واصباً (؟) سرمداً لا انقطاع لأوله ولا انتهاء لأمده»[1].

ومع هذه النصوص المجتمعة في «كلام المهدي» الذي يبدو أنه من جمع أتباع محمد بن فلاح، أشير إلى كتاب آخر من تأليفه وصف أنه «يميل إلى الحلولية: معدن تخليط وزخارف غلب على عقول بعض الناس في التاريخ المذكور»[2] وذلك مما يوافق ما نذهب إليه في شأن محمد بن فلاح.

وقبل أن نمضي في مصاحبة التطور التاريخي لهذه الحركة ينبغي أن نقف قليلاً عند الكتاب الذي قيل إن أحمد بن فهد الحلي ألفه وصار أساساً لحركة محمد بن فلاح، ثم عند الشعشعة التي تعتبر طريقة له، بالاصطلاح الصوفي، ثم عند المنطقة الجغرافية التي نجح في نشر دعوته فيها فذلك مما يعين على فهم الحركة وجمع أطرافها.

---

(١) تاريخ بانصد ساله خوزستان ص ٣١٦، وانظر مشعشعيان ص ١٢٥ وفي الكتاب نقص يكمله الثاني غير أن التصحيف ظاهر.

(٢) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١١ عن إيجاز المقال في أحوال الرجال.

لقد كانت روح اليأس والشعور بالضعف تملأ المجتمع الإِسلامي في هذه الفترة إلى حد أن السلاطين الذين كان بيدهم زمام الأمور جعلوا وسيلتهم إلى تحقيق مطامعهم اللجوء إلى الطلاسم والأدعية على طريقة البوني. وكان من انتشار هذا الميل بين الناس أن انتصار شاهرخ على قرا يوسف في سنة ٨٢٨/ ١٤٢٠ نسب إلى تلاوة القرّاء لسورة الفتح اثني عشر ألف مرة[١]. ومن هنا جعل المصنفون يتجهون إلى هذا النوع من المعرفة ويسجلون ما مر بهم من حوادث مماثلة ليجعلوا من هذا التصرف علماً قائماً بذاته. ومن أمثال ذلك ما فعله الغياثي المعاصر لابن فلاح من تعليل قتل بير بوداق سنة ٨٧٠/ ١٤٦٦ بكونه «من تأثير القِران الثاني بالسرطان»[٢] وقتل جهانشاه، هازم يربوداق سنة ٨٧٢/ ١٤٦٧ تحقيقاً لنبوءة القرآن في قوله «غلبت الروم» باعتبار هذه السنة تقابل قيمة (بضع سنين) القرآنية الواردة في هذه السورة[٣]، وهزيمة جهانشاه على يد حسن بك بقول عبد الرحمن البسطامي، من علماء الحروف، «إذا زاد الجيم في الطغيان قمعه ميم بن عثمان[٤]! وقد قرنت الأحداث التي تمت على يد المشعشعيين بقرانات مثل هذه أيضاً[٥]. وبهذا اقتنع جيل القرن التاسع بأن قوة السلاح أداة لتحقيق القدر باعتباره القوة المسيّرة للأحداث وانه ليس في حد ذاته شيئاً له قيمة. ومن هنا كان في إمكان الإِنسان أن يستكنه المستقبل عن طريق التعمّق في دراسة أسرار القرآن والاجتهاد في تنمية قوة الكشف النفسية مع معين من العلم بالأعداد والحروف وتجمعات النجوم ودلالتها. وكان من الطبيعي في ظروف مثل هذه أن ترتفع مكانة الكرامات الصوفية التي تطورت إلى مسائل عملية تذهل الناس وتستأثر باهتمامهم، وبذلك سمت مكانة الصوفي الاجتماعية وبخاصة عند الأمراء من المغول والأجناس التركية على العموم.

وبعودة سريعة إلى القرن السابع يتبين مصداق الغرض في قصة إسلام الأمير تكدار بن هولاكو على يد الشيخ عبد الرحمن الصوفي وتسمّيه بأحمد[٦]، وذلك

---

(١) تاريخ العراق بين احتلالين، ٣/ ٥٧.

(٢) التاريخ الغيائي ص ٢٦١.

(٣) أيضاً ص ٢٦٦.

(٤) أيضاً ص ٢٦٦ ــ ٧ ولتفسير هذه النبوءة وتطبيقها على هاتين الشخصيتين تعقيدات يراجع فيها الكتاب ولا داعي للإفاضة فيها.

(٥) أيضاً ص ٢٧٢، ٢٧٣.

(٦) الحوادث الجامعة لابن الفُوطَى ص ٤١٧.

بعد سلسلة من هذا النوع من الكرامات. فقيل إنه عين موضعاً زعم أن فيه كنزاً فكان كما قال[١]. وروى ابن الفوطي أن الشيخ عبد الرحمن تنبأ لتكدار بالسلطنة[٢] فلما تحققت نبوءته «خدمه الأمراء والوزراء وعظمت منزلته عندهم»[٣] وعينه السلطان أحمد رسولاً له لمفاوضة السلطان قلاوون في عقد الصلح بين دولة التتار ودولة المماليك وكان ذلك سنة ٦٨٢/ ١٢٨٣ ــ ٤[٤]. وأطرف ما ظهر من الشيخ عبد الرحمن الصوفي تمثّل في حادث يتصل بما نحن بصدده من الكرامات العملية، وذلك أنه زعم للسلطان أنه يستطيع إعادة خاتم له إليه بعد إلقائه في بحيرة بسياكوه[٥] ففعل[٦]. وكان هذا العمل منه داعياً إلى ثقة تكدار بالصوفي إلى الحد الذي أدى في النهاية إلى إسلامه[٧]. وقد علل ابن الفوطي هذه الكرامة بأن الصوفي المذكور كان «عمل خاتمين على صورة واحدة أعطى منهما خاتماً للسلطان وجعل الآخر عنده»[٨] فلما ألقى السلطان بالخاتم في الماء «حضر من الغد وقد صنع سمكةً مجوفة وثقّلها بالملح وجعل الخاتم في فمها وألقاها في البحيرة من غير أن يشعر به أحد ثم جلس يقرأ ويوهم. فلما ذاب الملح طافت السمكة والخاتم في فمها والسلطان يشاهدها، فأخذها عبد الرحمن ثم جعل فيها رصاصة بخفة وألقاها فغاصت...»[٩]. وفي القرن الثامن بين ابن تيمية، في مناظرته للصوفية الرفاعية في مصر أن دخولهم في النار إنما كان بطلائهم أجسامهم «بأدوية يصنعونها من دهن الضفادع وباطن قشر النارنج وحجر الصَّلَق»[١٠] وان تكليمهم الموتى في القبور لم يكن إلا بادخالهم رجلاً في اللحد يتكلم منه[١١]، وأن رجال الغيب الذين زعموا لأمراء الترك أنهم يستطيعون إظهارهم إنما

---

(١) الحوادث الجامعة، ص ٤٣١.

(٢ و٣) أيضاً ص ٤٣٢.

(٤) أيضاً ص ٤٣١، ٤٣٢، «فلما وصل دمشق حبس بها وكان آخر العهد به، ونودي بالشام أن لا يذكره أحد».

(٥ ــ ٩) الحوادث الجامعة، ص ٤٣٢، ولعل حق «يوهم» أن تكون «يهمهم».

(١٠) الرسائل والمسائل ص ١٢٣، ويحسن أن نذكر هنا أن من غلاة التركمان في لواء الموصل من «يأخذون المادة اللزجة من ظهور الضفادع الخضر ويضعونها بالعين التي تصاب بمرض الحكة (التراخوما). وهي وان كانت مؤلمة جداً لمدة أربع وعشرون (كذا) ساعة كما يدعون ولكن نتائجها مرضية لديهم». انظر: بقايا الفرق الباطنية في لواء الموصل، لعبد المنعم الغلامي، الموصل، ١٣٦٩ ــ ١٩٥٠، ص ٢٨.

(١١) أيضاً ص ١٢٢.

كانوا رجالاً يمشون على «خشب طوال»[١]. ولا بد أن ابن فهد كان يعرف أشياء أخر أضافها إلى كتابه المذكور حتى اعتقد أن قوة خارقة حلت فيه وكأنه مخزن فعلي للخوارق الطبيعية بحيث قرن إلقاؤه في الماء بأنه «يضطرب الشط ويخرج منه دخان عظيم يعلو إلى أفق السماء»[٢]. وكل هذا يوحي به سياق الحوادث على فرض صحة النصوص الواردة في هذا الشأن.

ومما يوثق هذا التسلسل أنه نسبت إلى محمد بن فلاح نفسه كرامة مثل تلك التي تمت على يد الشيخ عبد الرحمن فذكر أنه كان «يلقي شيئاً ثقيلاً في نهر عميق أو ماء فيرسب إلى عمقه فيناديه فيطفو ويخرج على وجه الماء»[٣].

أما الشعشعة التي صارت علَماً على طريقة محمد بن فلاح، فيتصل معناها في الأصل بالتفرّق ويتصل بالضوء خاصة ومن ثم كان الشعاع بمعنى التفريق[٤] وينسحب أيضاً على «تفريق الدم والرأي والسنبل واللبن»[٥]. ويبدو أن هذا هو الأصل في شعشعة الخمر أيضاً. وبناء على هذا التأصيل عرّف الفيروزأبادي الشعاع بأنه «الذي تراه من الحبال مقبلة عليك، إذا نظرت إليها [= الشمس] أو الذي ينتشر من ضوئها أو الذي تراه ممتداً كالرماح بُعَيْد الطلوع وما أشبهه...»[٦] ومن هذا الأصل خرج الشعشعاني والشعشعان بمعنى الطويل[٧] والشعشاع بهذا المعنى أيضاً مع الدلالة على الخفة[٨].

على أن استعمال الشعشعة والشعشعاني قد لصق بالضوء والشعاع عند بعض رجال الفكر ومن هنا وصف الحلاج النور الإِلهي بالشعشعاني[٩]. ومما يوضح هذا الاتجاه نص الحلاج نفسه على «أن العارف من الله بمنزلة شعاع الشمس: منها يبدأ

---

(١) الرسائل والمسائل، ص ١٢٢.

(٢) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١٠ عن تحفة الأزهار لابن شدقم ٣/ ١١٤.

(٣) أيضاً ٣/ ١٠٨ عن تحفة الأزهار ٣/ ١١٢.

(٤ ــ ٨) القاموس المحيط ٣/ ٤٥، وبصرف النظر عن الأهمية القصوى في دوران هذه الألفاظ حول الحركة نفسها، لقب السخاوي محمد بن فلاح بالشعشاع فلعلّه أراد بوصف هيئته البدنية من الطول والخفة (انظر الضوء اللامع ٦/ ٧).

(٩) انظر الفهرست لابن النديم ص ١٩٠، نشوار المحاضرة للقاضي التنوخي، مصر ١٩٢١، ١/ ١٦٠.

وإليها يعود ومنها يستمد نوره»[1] وكذلك فعل الشريف الرضي في رثائه لصديقه الحميم الـوزير أبـي القاسم الحكار (ت ٣٨٨/ ٩٩٨) في قوله:

شهب تَشعشعَ في النوائب ضوؤها   كالشـمس تنفض رأسـها للمطلع[2]

ومن الغريب أن شهاب الدين الخفاجي (ت ١٠٦٩/ ١٦٥٨) نص على أن

---

(١) رسالة ابن القارح، من رسائل البلغاء، بتحقيق محمد كرد علي، ص ٢٦٢ وقد جاء في النص المذكور أن «أن العارف ابن الله» والمعنى لا يستقيم إلا على ما أثبتناه في المتن.

(٢) ديوان الشريف الرضى، مطبعة نخبة الأخبار، ١٣٠٦/ ١٨٨٨ ــ ٩، ص ١٦٧، على أن مهياراً الديلمي (ت ٤٢٧/ ١٠٣٤) لصق بالمعنى اللغوي الدال على التفريق فقال من قصيدة يمدح بها دبيس بن علي بن مزيد:

أمـا ومشعشعيـن بـذات عـرق   صلا يقـري العـراق لـه عمود
هـويت لـه الـذي يهـواه حتـى   حـلا إعـراضُه لـي والصـدود

الديوان، طبع دار الكتب، ١٩٢٥ ص. ولمزيد من هذه الاستعمالات انظر ما جمعه الخفاجي في شفاء الغليل، مصر ١٩٥٢، ص ١٥٧.

يضاف إلى هذا أن الشعشعة قد استعملت في الشعر بعد حركة محمد بن فلاح بمعنى جديد يشير إليها.

ومن ذلك أبيات الشيخ جعفر الحلي التي نقلها أحمد كسروي في كتاب مشعشعيان (ه ص ١٠):

مشعشع الحـد كـم دبـت عقـاربه   بوجنتـيه وكـم سـابت أفـاعيه
قد أوقـد النـار في قلبي وحـل به   إن المشـعشع نـار ليس تؤذيـه

وربما كان مولانا محمد بن حسام الشاعر الإيراني (ت ٨٧٥/ ١٤٧٠ ــ ١) متأثراً بالمشعشيين المعاصرين له في قوله من قصيدة في مدح علي بن أبي طالب:

هر صبحدم مصوّر ابن جرخ أخضري   أزكان لاجورد دهـد زر جعفـري
مخفى كند مشـاعل خركاه نيـل فـام   أزعكس نور شعشعه شمع خاوري
شمشير تـابناك فلكـرا دهـد فـروغ   جون آفتـاب تيغ جهانتاب حيدري

انظر مجالس المؤمنين ص ٥٣٣

وترجمة المقطوعة تقول:

عند مطلع كل فجر يذر المصوّر [الذي رسم] هذه العجلة الخضراء [على صوت الدنيا] معدن الذهب الجعفري [المستخلص] من منجم اللازورد الأزرق

ويكسف أضواء مشاعل القبة الزرقاء

بشعشعة أنوار شمعة المشرق

ثم يضيء سيف [البرق] الفلك بلمعة

كما يفعل نصل السيف الحيدري إذ برق [في كف الضارب ذُبابُه]

[وقد أعان عليها الأخر الدكتور أمين علي سامي..]

«قول الناس شعشعة الأنوار ـــ بمعنى إشراقها وتلألئها ـــ فليس من كلام العرب» باعتبار هذا الاستعمال مخالفاً للأصل الذي يصدر عن معنى المزج[٢]. لقد فات الخفاجي أن الشعشعة تعني المزج، والتفريق كما مر، سواء أكان ذلك واقعاً على الماء أم التراب إذا دبت الرطوبة من الأول إلى الثاني والماء والخمر إذا تسللت خصيصة هذه في ذاك ثم النور أو الشعاع والظلام إذ امتزجا فانجلت الظلمة بإشراق الشعاع عليها وبذلك تتغير طبيعته من ضد إلى ضد.

وقد تطور هذا المعنى عند ابن فلاح نفسه من جديد فاقترن بالقرآن أو بظهور الأمر الإلهـــي أو العناية الإلهية بعد شدة ورياضة وامتحان ومن هنا قال في «كلام المهدي»: بسم الله الرحمن الرحيم:

أيها الناس رحمكم الله تعالى وعفى عنكم. من يكون امتحن الله أعظم من هذا السيد الذي ترون؟ إنه تم خمس عشرة سنة يلعنه الناس ويسبونه ويأمرون بقتله وقتل أولاده وهو ينهزم من بلد إلى بلد حتى جاءت شعشعة الجعدي رضي الله عنه وما بقيت الأرض تسعه حتى هرب إلى الجبال وصارت كل أهل الجبال يريدون قتله من تلك الشعشعة فيما نجا إلا بعد اليأس. ثم عاد إلى بلاد العراق وصـــارت تطلبـــه المغل وجميع من كان له صديقاً صار عدواً ولا بقي له مكنٌ يكتن به وضاقت به الأرض إلى أن جـــاءت شعشعة الدوب فذاق منها مرارما (لعلها مرارا) لا يعد ولا يحصى [من] مقاساة الأعداء والخـــوف مـــنهم حتى تمكن ولده وأسقاه من العلقم ما لا يوصف بحد وجرى ما قد جرى...»[٣].

لقد أعيت هذه العبارة أحمد كسروي فقال في التعليق على الشعشعتين المذكورتين في هذا النص: «ولعل كلاً منهما تشير إلى حادثة معينة ليست مكشوفة

(١ و٢) شرح درة الغواص في أوهام الخواص لشهاب الدين أحمد الخفاجي، مطبعة الجوائب، الأستانة ١٢٩٩، ص ١٧٤، ودرة الغواص من تأليف أبي محمد القاسم بن علي الحريري (ت ٥١٥/ ١١٢٠).

(٣) تاريخ بانصد ساله‌ء خوزستان ص ٣١٤، والنص مصحف جداً والنصوص السابقة من كلام المهدي، ويبدو أن المسؤولية في ذلك تقع على ضعف القائمين على نشر الكتاب في العربية، وقد أصلحنا الأخطاء الصرفية في «خمسة عشر سنة» والخطأ النحوي «مكن» إذ كانت في النص منصوبة وأضفنا الفاء إلى ما قبل «ذاق». وما كان لنا أن نصنع ذلك لولا شكنا في قدرة الناشرين.

لنا، ولم يصل إلى أيدينا مقصوده من كلمة شعشعة على وجهه الصحيح»[1]. على أن المقصود من الجعدي هنا الإِشارة إلى موضع يقع قرب العمارة داخل الحدود الإيرانية وبالقرب من الحويزة كما ذكر ذلك السيد جاسم حسن شُبّر في كتابه (مؤسس الدولة المشعشعية وأعقابه في عربستان، ط: مطبعة الآداب، النجف، ١٠٧٣م، ص ٦٨).

وأضاف المصحف المذكور أنه «في اصطلاح منطقة عربستان يطلق عليه: الجعدية أو جعيدة [من قعد باللفظ المحلي] وإنما سمي بهذا الاسم لأن المسافرين والمارة يجلسون فيه ويأخذون الراحة ومنه يواصلون سيرهم. وإلى الآن يعرف هذا المكان بهذا الاسم عند أهالي المنطقة» (ص ٦٨ أيضاً). وهذا يعني أن الجعدي موضع اقترن بانتصار حققه المشعشعيون في بداية حركتهم، وهو تفسير سائغ ومعقول.

وأما شعشعة الدوب فالأمر فيها جارٍ على نسق تفسير الجعدي إذ هو مكان حوصر فيه محمد بن فلاح في سنة ٨٤١/ ١٤٣٧ ــ ٨ بعد أن استنجد سكان الحويزة بإسبند لإنقاذهم من الخطر الداهم الذي تهددهم من جيش المشعشع. والدوب اليوم قريُة تابعة لكرمة بني سعيد من توابع محافظة ذي قار في القطر العراقي وتقع بين مدينتي العمارة والحويزة داخل الحدود الإيرانية (الكتاب السابق ص ٦٨).

وقد وصف الغياثي الدوب بأنه «موضع ذو قصب لا يقدر عليه»[2] غير أن هذه الصعوبة انكشفت بتحولها إلى المحاصرين لما هجروا مدينتهم قاصدين بغداد

---

(١) تاريخ بانصد سالهء خوزستان ص ٣١٤ وعبارته الفارسية تقول: «در اين جا عبارتها ي: حتى جاءت شعشعة الجعدي وإلى أن جاءت شعشعة الدوب، كه هركدام إشارة بداستاني خواهد بود، برما روشن نيست. درست مقصود أورا ازكلمة شعشعة بدست نياورديم». ويذكر أحمد كسروي أن المقصود بالمغول هنا عبد الله سلطان ابن أخت شاهرخ الذي كان والياً على فارس وكانت واسط وجنوب العراق تحت سلطة نوابه.

(٢) التاريخ الغيائي ص ٢٤٩، وقد ذكر نور الله التستري أنه موضع يقع بين نهر دجلة والحويزة وأنه من المركز الأول التي استقر فيها محمد بن فلاح (مجالس المؤمنين ص ٤١٨).

«ووقع فيهم الجوع فمات من الجوع والعطش خلق كثير من أهل الحويزة»[1] وتلا ذلك موت اسبند نفسه بعد مرض طويل في سنة ٨٤٨/ ١٤٤٠ ــ ٤١[2]. ولهذا وصف محمد بن فلاح بقايا جيشه في الـــدوب بأنهم «حملة الأمانة إلى يوم القيامة»[3].

ويمكن تطبيق هذا المعنى على التشعشع العملي الذي يمارسه أنصار محمد بن فلاح بكرامة منه وذلك بدخولهم حلقة ذكر يرددون فيها عبارة «علي الله وغيره باطل»[4] ويعانون فيها صعوبة الانتقال من الطبيعة الإنسانية العاجزة التي تصطدم بضعفها وجنبها وثقل جسمها ثم تنمو القوة الروحية حين يتلقفـــون من السيد محمد أعمالهم[5]. وبذلك يأذن لهم بالشعشعة أو الانتقال إلى الحالة النفسية الجديدة ليعقب ذلـــك تحجر أجسادهم وعندئذ تصدر منهم أمور خطيرة من طعن أنفسهم بالسيوف وتعريض أجســـادهم للنـــار وأكلهم السيف[6]؛ وما إلى ذلك من خوارق[7]. وقد ذكر

(١ و٢) أيضاً ص ٢٥٠ ــ ٢٥١، «وقد جاءت أكابرالحويزة إلى اسبان [= اسبند] بمفاتيح البلد فدخل اسبان المدينة وأخذ الأمان من أهلها حتى لم يبق شيئاً من المال عند أحد ورحل عنها ورحل جميع أهلها معه...» وعن الضيق الذي كان يعانيه محمد بن فلاح في لدوب ارجع إلى «مشعشعيان» ص ١٢.

(٣) مشعشعيان ص ١٢٥ وهو نص كلام محمد بن فلاح في «كلام المهدي».

(٤) تاريخ اسماعيل الصفوي ورقة ٨٢ ب، عالم اراي عباس ورقة ١/ ٢٨ وفي تاريخ إسماعيل الصفوي تسقط عبارة «وغيره باطل» راجع أيضاً مجالس المؤمنين ص ٤١٧، تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٠٩.

(٥) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٠٩ عن تحفة الأزهار لابن شدقم. وذكر السيد جاسم شبر في تاريخ المشعشعيين، ص ١٣هـ، نقلاً عن مكارم الآثار لميرزا محمد علي أن محمد بن فلاح «كان عندما يطالع العلوم الغريبة التي اقتبسها من أستاذه أحمد بن فهد الحي يتشعشع بدنه ويهتز طرباً» وذلك تفسير غريب حقاً.

(٦) روضات الجنات ص ٢٦٥.

(٧) لقد ذكر عباس العزاوي، نقلاً عن تذكرة المؤمنين (ص ٧٩)، أن غير المشعشعيين من العلي إلهيه كانوا يفعلون مثلهم في سنة ٨٦٠/ ١٤٧٦، وذكر قصة رجل منهم، كان أفغانياً، طعن نفسه بخنجر فلم يؤثر فيه وقبض على الجمر فلم يؤثر فيه وكان في أثناء ذلك يردد:

بـــارها كفته أم بخلـــوة دل (كـــه) علي الله غيـــره باطل =

المؤرخون أن السلاح، من سيف أو قوس، لم يكن يؤثر في أجساد المشعشعة في الحرب[1] وسواء أصحت هذه الأخبار أم لا فقد حقق محمد بن فلاح في أتباعه المعجزة التي طالما آمن بها الغلاة، ابتداء من الخشبية[2] من أهل القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) وأنصار المختار بن أبي عبيد في الكوفة[3] حتى النصيرية من أهل

= (تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٥٤)، والبيت بالعربية «لقد قلت مراراً في خلوة القلب: ان علياً الله وغيره باطل» ومما يذكر أن العلي إلهية المعاصرين في إيران، وربما غيرهم أيضاً، ما زالوا يمارسون في أذكارهم السير على النار وأكلها، راجع:

The Moslem World, xxii, No.2, April 1932, *The Ali Ilahi Sect*, by. F.M. Stead

تاريخ إسماعيل الصفوي ورقة ٨٢ ب.

(١ ــ ٣) بالنسبة للخشبية راجع الأنساب للسمعاني ورقة ١٩٩ ب وبالنسبة لأوائل الغلاة من الشيعة ذكر عن المختار أنه زعم أن المهدي «لا يؤثر فيه السيف». راجع التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٩. والأصل في هذه الفكرة ما ورد في صحيح الترمذي (مصر ١٢٩٢/ ١٨٧٥، ٢/ ٣٢) من أن علي بن أبي طالب طلب إلى رجل أن يخرج إلى حرب مخالفيه فرد هذا بأن النبي ﷺ عهد إليه «إذا اختلف الناس أن اتخذ سيفاً من خشب، فقد اتخذته، فإن شئت خرجت معك»، فتركه. ويجري هذا المجرى ما ذكره مطهر بن طاهر المقدسي (ت بعد ٣٥٥ه/ ٩٦٦م) من أن محمد بن مسلمة (ت ٤٣ه/ ٦٦٣ه) «اتخذ سيفاً من خشب بعد وفاة رسول الله ﷺ ولم يشهد شيئاً من حروب الفتن إلى أن مات» (البدء والتاريخ للمقدسي، ط: باريس ١٩١٩م، ٥/ ٣٨) فكأن الشيعة تبنّوا هذه النظرية، على اعتبار أنّ هذا السيف الخشبي ينقلب صارماً حديدياً إذا كانت الحرب بأمر من النبي في غير حالة الفتن. وإذا صح ما رواه الزمخشري من أنه «أعطى رسول الله ــ ﷺ ــ عبد الله بن جحش يوم أحد عسيباً من نخل فرجع في يده سيفاً» كما في ربيع الأبرار (٣/ ١٠٢ أ) كان هذا الخبر نقطة البدء في هذه السلسلة التي طالت فيما بعد. ومما يتمم هذا التوجيه ما رواه المقدسي المذكور من أنه «انقطع سيف عكاشة بن محصن في بعض الحروب فأعطاه [النبي ﷺ] جريدة نخل، فصارت صفيحة يمانية» (البدء والتاريخ ٥/ ٣٨) وأكد المقدسي هذا الخبر بأن هذه الصفيحة «عند ولده إلى اليوم».

وقد وصلت هذه الفكرة إلى أنصار أبي الخطّاب الأسدي، زعيم الشيعة الغلاة الذين طاردهم العباسيون «وكانت بينهم حرب شديدة بالقصب والحجارة والسكاكين كانت مع بعضهم». والمهم في هذا كله أن الخطابية «جعلوا القصب مكان الرماح وقد كان أبو الخطاب قال لهم: قاتلوهم فإن قصبكم يعمل فيهم عمل الرماح وسائر السلاح ورماحهم وسيوفهم وسلاحهم لا تضركم ولا تعمل فيكم ولا تخل فيكم فحمل [أبو خديجة قائدهم] فقدمهم عشرة عشرة للمحاربة.. فقاتلوا حتى قتلوا عن آخرهم..» انظر فرق الشيعة للنوبختي ص ٦٩ ــ ٧١، المقالات والفرق لسعد بن عبد الله الأشعري ص ٨١ ــ ٨٢.

وفوق ذلك، فلعل العامل المحرك لهذه الفكرة هو الفقر، وبالتالي العجز عن اقتناء السيوف الحديد =

القرن الثامن/ الرابع عشر[1] دون أن يستطيعوا إقناع أتباعهم بالإيمان بها والقيام معهم عن اقتناع بإمكان وقوعها فعلاً، ذلك هو إسقاط عامل الخوف من الموت من ذهن المريد المشارك في الحركة العسكرية التي تحاول بها الفرقة التغلب على قوة السلطة المحلية لتبدأ بعد ذلك محاولة فرض عقيدتها على المجتمع بالإرهاب أو بالإقناع أو بالسيف. وكان المريد، بإسقاط عامل الجبن من نفسه، يستطيع الاندفاع إلى خوض القتال والاستبسال فيه إلى حد لا يجاريه فيه خصومه ولا يقوون، بالتالي، على الوقوف في وجههم. ويلاحظ أن قلة العدد كانت آفة حركات الغلو لغرابتها على الأذهان وبعدها عن روح الإسلام، فكأن زعماء الحركات الغالية كانوا يريدون يعوضوا عن العدد بالحماسة الزائدة. وتطبيقا لهذه الفكرة على المشعشيين يبدو أنهم كانوا في حروبهم واقعين تحت تأثير قوة شيخهم المغناطيسية فلم يكونوا يشعرون بما حولهم، بل كانوا يقدمون على خوض أضرى المعارك في حال من الذهول والغيبة عن الحس. وكان الناس يسمعون ويرون فيزداد رعبهم وتضعف مقاومتهم بقوة الأسطورة التي يبصرونها بأم أعينهم. وينبغي أن نضيف إلى هذا إن فكرة الناس عن تحالف المشعشعيين مع الموت لم تتغير حتى بعد اغتيال قائدهم الحقيقي سنة

= والاستعاضة عنها بأخرى من الخشب كالذي جاء من أنّ أبا الشمقمق الشاعر كان له سيف من خشب سمّاه لعاب المنيّة! ويجر الحديث إلى وصل هذا التقليد، من حمل السيف الخشبي، بالعصر الحديث في اليابان! فقد جاء في أخبار طوكيو يوم ٢٤/ ١/ ١٩٦٨م أنه «هجم شاب ياباني اليوم على نيكولاي بايباكوف، نائب رئيس وزراء الاتحاد السوفيتي، محاولاً قتله بسيف خشبي. لكن رجال البوليس، الذين كانوا يحيطون بالضيف السوفيتي، استطاعوا حمايته فلم يصب بسوء، بينما أصيب محافظ إقليم إيشي الياباني الذي كان يصافح بايباكوف في محطة السكة الحديدية». وإذا عرفنا أن هذه المحاولة قام بها شاب في الرابعة والعشرين «يرأس منظمة يمينية باسم جمعية شباب شووا» لم يكن بعيداً أن تتصّل فكرة تحوّل الخشب إلى الحديد في مثل هذه المناسبات بكرامة أو عناية إلهية. (جريدة الأهرام القاهرية، عدد يوم ٢٥/ ٨/ ٦٨، ص ١، العمود الأول)

(١) عن النصيرية انظر البداية والنهاية لابن كثير في حوادث سنة ٧١٧/ ١٣١٧ (١٤/ ٨٣) التي يذكر فيها أنهم حملوا السلاح وقتلوا خلقاً. والحق أن ابن بطوطة، وكان معاصراً، ذكر أنه لما مر بجبلة سنة ٧٣٠/ ١٣٣٠ روى له أن النصيرية في ثورتهم التي قصدوا منها إلى الاستيلاء على الشام كلها، أمروا أن «يأخذوا عوض السيوف قضبان الآس فتصير في أيديهم سيوفاً» ولا بد أنهم كانوا أخبروا بأن السيوف لن تؤثر فيهم، ومن هنا قتل عشرون ألفاً منهم (رحلة ابن بطوطة ١/ ٤٤).

٨٦١/ ١٤٥٧ لما كان يسبح في النهر واحتز رأسه وهو نائم جريح[١]. ويحسن أن نقرن بهذا أن الصوفية أنفسهم، ممثلين في ابن عربي، عرضوا فكرة إبعاد شبح الموت عن جيشهم الأسطوري الذي يقوده مهديهم في أخبارهم التي يتناقلونها عنه من أنه «يفتح القسطنطينية بثلاث تكبيرات»[٢] فأغنوا جيشهم حتى عن التلاحم والكر والفر. وكانت هذه فكرة بدأ أولها عن نظرية إسلامية تحاول تثبيط عزائم المسلمين عن المشاركة في الفتن الداخلية وتحولت إلى تطبيق تأويلي درج على منحدر التطور حتى رأينا صورته الأخيرة في القرن التاسع/ الخامس عشر على ما عرضنا.

ويصل بنا هذا التسلسل إلى ما كان يؤمن به الغلاة أيضاً من أن معرفتهم باسم الله الأعظم تهزم لهم الجيوش وتحيي لهم الموتى[٣]. وهكذا قامت لمحمد بن فلاح دولة تقوم على التسلح بالقوة الروحية العلوية المتجسدة في قائدهم العلوي.

والشعشعة بعد، ميراث البرسي القريب العهد بالغلو في علي. وقد جمع البرسي الرأي الغالي السابق، من أن الواجبات الشرعية الواردة في القرآن هي في الحقيقة كنايات عن رجال، إلى رأي الصوفية من اعتبار الأسماء الحسنى دلالات لها استقلالها وعمقها ويمكن أن تكون مثلاً أعلى يتأمل فيه الصوفي على أمل أن تتمثل فيه. وقد رأى البرسي لذلك أن اسم الله العزيز يعني محمداً وأن اسم الله العظيم يعني علياً ومن هنا تتحول صفات الله إلى رجال تتمثل فيهم وتنعكس منهم بوصفهم بشراً إلهيين مختارين مميزين عن البشر. وعلى هذا عقب البرسي قائلاً «لأن تقديس الصفات توحيد الذات»[٤] وختم القول على مكانة النبي ﷺ الذي نزلت فيه الآية: «فكان قاب قوسين أو أدنى»[٥] بأنه «الكلمة العليا التي لم تسبقها كلمة في الأزل ولم تزل — والنور الذي شعشع عنه الوجود وانتشر من كماله كل موجود والاسم المقدم على سائر الصفات لأن الأحدية تعرف بالوحدانية...»[٦]. وهكذا يشير البرسي إلى

---

(١) التاريخ الغيائي ص ٢٧٣، وحدث ذلك في بهبهان، وليس صحيحاً إذن أنه قتل اغتيالاً كما يرد ذلك في مجالس المؤمنين ص ٤١٧ — ١٩٩.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٦٥ — ٦٦.

(٣) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٧، ٤٤، ٢٢٥، ٢٢٧.

(٤ — ٦) مشارق الأنوار ص ١٩٣.

شعشعة النور الإلهي في محمد وعلي وأبنائهما بوصفهما تجسيداً لصفات الله ومثلاً عليا إلهية حية تسعى على الأرض، وهذا بالذات ما أراده محمد بن فلاح لنفسه في تقيّة وخفاء، وقال به عليٌّ ابنه في صراحة الشاب الطائش. وقد أشار البرسي إلى الشعشعة في موضع آخر من كتابه بالمعنى الصوفي الذي مر بنا بإشارته إلى الله «فضّل الحضرة المحمدية أن جعل نورها هو الفيض الأول وجعل سائر الأنوار تشرق منها وتشعشع عنها وجعل لها السبق الأول...»(١). وعاد من جديد يكرر فكرته السابقة ويضمنها الشعشعة ويقول: «إن ذات الله غير معروفة للبشر فمعرفة بصفاته.. والصفة تدل على الموصوف لأن بظهورها عُرِف الله وهي لآلاء النور الذي شعشع عن جلال الأحدية في سيماء الخضر المحمدية...»(٢). وكيف لا تصلح هذه الفلسفة الغالية أساساً للمشعشعيين وهي تعتبر محمداً وعلياً، ــ وهما في الصفات الإِلهية على قدم المساواة ــ مظهرين لله ومنعكساً لصفاته ونموذجاً لجانب من الذات الأحدية متمثلاً في صفتين مجسمتين من صفاته. والحق أن محمد بن فلاح وعلياً ابنه اندفعا مع سذاجة أنصارهما فلم يتعمقا تعمق البرسي ومن هنا أحوج الظرف إلى تلمس أسباب الاتصال بينهما. ومع هذا فقد صرح محمد بن فلاح بأن «من لم يعتقد أن علياً هو الله وأن محمداً رسوله وفاطمة أمته والأحد عشر إماماً ملائكته.. فقد كفر ولعن ويقتل في هذه الغلبة الآتية...»(٣).

وعوداً إلى صلب الموضوع لا بد أن نعرض للمنطقة التي اختارها محمد بن فلاح لنشر دعوته الغالية؛ فلقد كانت من العوامل المساعدة على نجاح حركته. وكانت هذه البقعة من الأرض المسماة بالبطائح وهي سلسلة من المستنقعات تمتد بين واسط والبصرة وخوزستان(٤) منطقة معزولة عن العالم الخارجي وكان يلجأ إليها

---

(١) أيضاً ص ٧٨.

(٢) أيضاً مشارق الأنوار ص ٢٢٩.

(٣) مشعشعيان ص ١٢٨ في موضع النقاط تركنا قوله: «والأنبياء رسله والكتب المنزلة كلامه والوجود خلقه».

(٤) في فتوح البلدان، مصر ١٣٥٠/ ١٩٣١ ــ ٢، انها مواضع منخفضة كانت تصرف إليها مياه الفيضانات منذ أيام حكم الفرس للعراق (ص ٢٩٠) وراجع ما أورده البلاذري أيضاً عن تاريخ البطائح الإِسلامي ص ٢٩٠ ــ ٢٩٢، وانظر أيضاً مجالس المؤمنين ص ٣٠. وعن النظريات الجيولوجية =

الخائفون على حياتهم. وقد أنهى إلينا القاضي التنوخي مصداقاً لذلك، أحداثاً عاشها بنفسه[١]. وقد مر بنا كيف لجأ إليها سكان الحلة لما خيم على رؤوسهم شبح الموت أثناء الغزو المغولي للعراق، فلا داعي إلى إعادته. وللتعريف السريع بالبطائح ينبغي أن نذكر أن أول من عمرها كان دبيس بن عفيف الأسدي الأمير الشيعي أيام الطائع لله (ح ٣٦٣ ــ ٣٨١/ ٩٧٤ ــ ٩٩١)[٢] فصارت مسكنا لقبيلة بني أسد. وكان من الطبيعي أن يتصف هؤلاء الأسديون المنقطعون في هذه المتاهة الموحشة بالبساطة والفقر، وربما ساعد ذلك على استعدادهم لتقبل النزعات الغالية وبخاصة أنهم كانوا جميعاً من الشيعة[٣]. وقد عرف محمد بن فلاح كيف يثير حماسهم ويبث فيهم روح الفتح حتى جعل منهم جيشاً لا يقهر وبخاصة أنهم جربوا الغنائم لما احتلوا الحلة قبل ظهور محمد بن فلاح فيهم بمدة وجيزة وذلك في سنة ٨٢٤/ ١٤٢١[٤]. ولا بد أنهم كانوا يتحرقون شوقا إلى إعادة الكرة عليها وعلى غيرها بقيادة زعيمهم الجديد.

واستكمالا لهذه الصورة لا بد أن نذكر أن أحمد الرفاعي (ت ٥٧٨/ ١١٨٢ ــ

= الخاصة بنشأة البطائح راجع ما ترجمه الدكتور صالح أحمد العلي في مجلة الجمعية الجغرافية العراقية، العددين الأول والثاني ١٩٦٢، ١٩٦٤ وهما بحثان أولهما بعنوان التاريخ الجغرافي لسهول ما بين النهرين بقلم فالكون وليس (ص ١٩١ ــ ٢١٧) والثاني للأستاذ م. مالاوان عن التطورات الحديثة في علم الآثار الآشورية والبابلية (ص ١٩٣ ــ ٢٠٦) ومن المعروف أن هذه المواضع تسمى الأهوار. وربّما بدا، لأوّل وهلة، أن هذا اللفظ حديث الاستعمال؛ غير أن البحتري الشاعر (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، استعمل هذا اللفظ من قديم بمعناه الذي نعرفه اليوم. فقال، في ذكر صاحب الزنج:

يلوذ بَهْور البحر، فالفوز عنده   من الدهر يوم تستقلّ جنائبه

(الديوان، بيروت ١٩١١م، ص ٥٨٩). وقال من قصيدة أخرى:

حنانَيْك من هَوْر البطائح سائراً   على خطر والريح هول دبورها
لقد أوحشتني جُبَّل وخصومها   لما أنستني واسطٌ وقصورها

(الديوان، ص ٦٠٥)

(١) انظر الفرج بعد الشدة ١/ ٤٣.

(٢) انظر معجم البلدان ٢/ ٣٧٣.

(٣) مجالس المؤمنين ص ٣٠.

(٤) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٦٢ والقبيلة التي احتلت الحلة كانت خفاجة التي أصبحت رعية ابن فلاح وحليفته (تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٠٩).

٣) كان يسمى شيخ الطائفة البطائحية «لسكناه أم عبيدة من قرى البطائح وهي بين البصرة وواسط»[١] وأنه كان يقود أتباعا من المنطقة نفسها على الطابع ذاته، فكانت لهم «أحوال عجيبة من أكل الحيات، وهي حية، والدخول في النار في التنانير، وهي تضطرم، ويلعبون بها وهي تشتعل[٢]. وقد مر بنا كيف لفت صوفيان من أتباع أحمد الرفاعي نظر هولاكو إلى التصوف فيما قيل، لما «شربا النحاس المذاب والسم ودخلا النار العظيمة»[٣]. وإذا صدق ابن فهد المكي (ت ٨٧١/ ١٤٤٦ ــ ٧) فقد تعلم محمد بن مكي السحر، الذي نسب إليه، من الحويزة[٤] عاصمة المنطقة نفسها. يضاف إلى هذا أن القرامطة ــ وكانوا من سكان هذه المنطقة ــ مارسوا الدخول في النار بطلاء أجسامهم بحجر الطَّلْق الذي كانوا يستوردونه في القرن الرابع/ العاشر من بغداد[٥]. وإذا صدقت رواية الخطيب البغدادي عن نشوء الحلاج في واسط فإن مخاريقه والسحر الذي تعلمه يكون متأصلاً في هذه المنطقة بالذات[٦]، ولقب بالحلاج هناك لكرامة صدرت منه[٧]. ويتمّم هذا أن حامد بن العباس أشار في محاكمة الحلاج إلى سبق القبض عليه في واسط لما كان عاملا عليها[٨]. ومما يستوقف النظر حقا أن ابن قتيبة ذكر أن المغيرة بن سعيد وبيان بن سمعان الغاليين صلبا في واسط[٩]، وكان كلاهما معروفا بالسحر، فلعلهما تعلماه من هناك أو كان لهما نوع اتصال بالمطلعين عليه فيها. يضاف إلى هذا كله أنه لو صح أن إبراهيم الخليل (ع) ولد في بابل أو السوس أو الأهواز[١٠] لامكن أن يعتبر إلقاؤه في النار اختباراً تجريبياً

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ٣١٢ وقد ذكر ياقوت أن أم عبيدة تعني الفلاة ويشير هذا الوصف إلى طبيعة المنطقة التي كان أتباع الرفاعي يقيمون فيها.

(٢) البداية والنهاية ١٢/ ٣١٢.

(٣) راجع ترياق المحبين للواسطي ص ١٨ والوسائل إلى مسامرة الأوائل للسيوطي ص ١٦٤.

(٤) لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ، ص ١٦٨.

(٥) راجع معجم الأدباء ليقاوت ٢/ ١٤٣، ١٤٧.

(٦) انظر تاريخ بغداد ٨/ ١١٢.

(٧) أيضاً ٨/ ١٣٥.

(٨) أيضاً ٨/ ١٣٥.

(٩) عيون الأخبار ٢/ ١٤٨.

(١٠) انظر الطبري، أوروبا، ١/ ٢٥٢ ــ ٣، اليعقوبي ١/ ١٦.

من تقاليد هذه المنطقة التي تألف هذه الكرامات. وتعزّز التوراة هذه التجميعات برواياتها أن إلقاء شدرخ وميشخ وعبد نغو في النار قد تم ضمن هذه المنطقة[١].

من هذا كله يبدو أن هذه الكرامات كانت إرثاً للمنطقة وصلها خلال القرون وأن دور القادة فيها لم يكن يتجاوز تنظيم الأتباع وإسباغ نوع من الروحانية والبركة على الحركة مع وصلها بالعقيدة السائدة على نحو فيه استقلال يترك مجالاً للأخذ والرد بينهم وبين زملائهم من اتباعه في المراكز المحيطة بهم. واستكمالاً للربط بين طبيعة حركة المشعشعيين والطريقة الرفاعية يلاحظ أنه لما كانت الحويزة مركز المشعشعيين كانت أم عبيدة مركز الرفاعيين في البطائح وكان خلفاء أحمد الرفاعي يعودون من بلاد الروم، حيث كانت الحكومة ترعاهم إلى هذه المدينة أيام مواسمهم ليحضروا الاحتفال المعتاد. يضاف إلى هذا أن ابن بطوطة، رأى في واسط آلاف الفقراء وهم يذكرون ويدخلون النيران بحضور أحمد بن العباس الرفاعي[٢]. وحاول غيره أن ينفي المسؤولية في ممارسة هذه المخاريق عن أحمد فذكر أنها بدأت بعد الشيخ معاصرة للتتار[٣] غير أن الواسطي روي عن أحد معاصري أحمد الرفاعي أنه ذكر مرور «السيد أحمد الرفاعي بموكب من فقرائه في أرض البطائح» وقال: «فأنكرت حاله في سري»[٤]. ومما يقرب ما بين المشعشعيين والرفاعية أيضاً أن الواسطي ذكر من الأخبار ما يجعل من أحمد الرفاعي مهدياً ومجددا للقرآن[٥] يتصرف في الأرض والسماء[٦] وفي مقام يلي «أئمة الآل الاثني عشر»[٧].

وعلى هذه فالطبيعة الصوفية متوفرة في أهل البطائح، والنزعة إلى ممارسة الكرامات كامنة والاستعداد للقتال لم يكن ينتظر إلا للقائد. وهكذا كان مثل أهل البطائح ومحمد بن فلاح كمثل شن وافق طبقه، وكانت حركته موجة عربية عارمة

---

(١) انظر سفر دانيال ٣: ١٩ ــ ٢٦.

(٢) رحلة ابن بطوطة ١/ ١٠٩.

(٣) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٢٦ عن العبر للذهبي.

(٤) ترياق المحبين ص ٥.

(٥) ترياق المحبين ص ٤، ٥، ٧، ٨، ١٢.

(٦ ــ ٧) أيضاً ص ٩.

طال عليها السكون وتفجرت كل طاقاتها الكامنة تحت قيادة رجل خبير بإمكانات اتباعه محيط بثقافة عصره وطرائق استغلالها للعمل السياسي. وكانت الخطة مرسومة منذ البداية على أن تصب الحركة كلها في قلب موجة عارمة من النهب والسلب قائمة على تكفير المسلمين ومن ثمة حلّيتهما. وكان من الدلائل على هذه النية أن محمد بن فلاح باع ماشية أتباعه بثمن بخس ليشتري به سيوفاً يقاتلون بها[١]. وزاد حماس محمد بن فلاح إلى الحرب المجاعة التي حلت بأتباعه[٢] فاندفع يحاول أن يؤجّج فيهم روح الفتح بما يعكس الفقر إلى غنى والانقطاع في هذه المنطقة الفقيرة النائية إلى حكم لما جاورها من أرض خصبة والتصرف بما فيها من أموال.

وبدأت حركة التوسع بهزيمة في سنة ٨٤٤/ ١٤٤٠ ــ ١[٣] لكن ابن فلاح استطاع، بسعة حيلته وصبر أتباعه، أن يقاوم عوامل الفناء ويزداد قوة من الزمن حتى شب ابنه علي الذي ولد سنة ٨٤١/ ١٤٣٧ ــ ٤٨[٤] وعرف بالمولى علي[٥] فسلمه قيادة الجيش وجعل يدبر الأمور بنفسه في هدوء ومرونة. ولم يمض وقت طويل حتى استولى على جميع الأهواز إلى الحلة وذكروا في هذا الوقت ان جنود علي «لا يعمل فيهم السلاح ولا غيره لاستعمال بعض الأسماء»[٦]. وكان من جرأة علي هذا انه احتل النجف سنة ٨٥٧/ ١٤٥٤ وأحرق الحجر الدائر على قبة الامام علي بحجة «أنه رب والرب لا يموت»[٧]، ونهب المدينة والضريح[٨] وأخذ السيوف الأثرية المحفوظة في المشهد لاستخدامها في الحرب[٩]، وأعلن أن روح علي بن أبي طالب قد حلت فيه[١٠]

(١، ٢) مجالس المؤمنين ص ٤١٨، ويذكر السيد نور الله التستري أن محمد بن فلاح كان يستبدل بالبقرة سيفاً وعشرة دراهم.

(٣) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١١.

(٤) أيضاً ٣/ ١١٥.

(٥) مجالس المؤمنين ص ٤١٨.

(٦ و٧) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١٥، وكذا التاريخ الغياثي ص ٢٦٩، وكان ذلك في ذي القعدة من سنة ٨٥٧/ ١٤٥٣.

(٨ و٩) التاريخ الغياثي ص ٢٦٩، مجالس المؤمنين ص ٤١٩.

(١٠) مجالس المؤمنين ص ٤١٩، والأخبار التي رواها حاجي خليفة (في جهان نما ص ٢٨٨) ينبغي أن توجه إلى علي هذا لا إلى محمد أبيه الذي ادعى المهدية ثم سكت عنها. ومما يذكر أن حركة قديمة فاشلة سعت إلى هذا الادعاء ذاته في بغداد. وقد ذكر السيوطي أن شاباً علوياً ظهر في سنة ٣٤١/ ٩٥٢ ــ ٣ =

بمعنى أنه كان علي بن أبي طالب بنفسه ولياً وقطباً واماماً ومظهراً من مظاهر الله تجب طاعته. وكـان علي بن محمد بن فلاح من الجرأة بحيث هاجم بغداد سنة ٨٦٠/ ١٤٥٦ واعمل النهب فيها وقتل مشـايخ رباط سلمان الفارسي[١]. وقيل: إن عليا هذا ترقى به الأمر إلى ادعاء الإلهية أيضاً وأن أبـاه السياسـي المحنك أنكر موافقته على ذلك.

وكان ذلك طبيعيا من حركة اعتمدت في البداية على المعجزات والخوارق والمهدية والتحكم في الموت والحياة. ولما مات علي قاد الحركة منظمها الأول محمد بن فلاح (ت ٨٦٦/ ١٤٦٢)[٢] ثم محسن ابنه (ت ٨٩٣/ ١٥٨٥)، لكنّ فقدَ علي أثر فيها أثراً أشاع فيها الضعف. ولما ظهرت الدولة الصفوية على أسس تشبه تلك التي قامت عليها دولة المشعشعيين كما يأتي، لم يكن في الامكان أن تقوم الحركتان جنبـاً إلى جنب ومن هناك اكتسح إسماعيل الصفوي هذه الدويلة سنة ٩١٤/ ١٥٠٨ ــ ٩ بحجـة أن أميرهـا فياض بن محسن كان يدعى الإِلهية وأن أنصاره كانوا يعبدون عليا فيه[٣]، وأمـر بقتـل أخويـه علـي وأيوب[٤].

وانتهى الأمر بأن صارت هذه الامارة تحت حماية الصفويين وصار أمراؤها أدوات لهم يفعلون ما يأمرون[٥]. وأدت هذه النهاية إلى أن خفف المشعشعيون من تظاهرهم بالغلو شـيئاً فشـيئاً وصـاروا ارستقراطيين مياسير يكتب الفقهاء الكتب في الدفاع عنهم ويلقون اللوم كله على علي بن محمد بن فلاح[٦] فيما رموا به من غلو. وتطور الأمر بهم إلى أن ظهر منهم فقهاء من الشيعة الاثنا عشرية فكتبوا الكتب

= وزعم أن روح علي انتقلت إليه وكانت امرأته تزعم أن روح فاطمة انتقلت إليها وآخر يدعي أنه جبريل (راجع تاريخ الخلفاء ص ٢٦٥).

(١) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٤٧.

(٢) الضوء اللامع ٧/ ٢٨٠، تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١١١ ومشعشعيان ص ٣٦، ويذكر نور الله التستري أنه توفي سنة ٨٧٠/ ١٤٦٥ ــ ٦ (مجالس المؤمنين ص ٤١٩).

(٣) تاريخ إسماعيل الصفوي ورقة ٨٢، عالم اراى عباسي ١/ ٢٧ أ.

(٤) مجالس المؤمنين ص ٤٢٠.

(٥) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٦٢، مجالس المؤمنين ص ٤٢٠.

(٦) مجالس المؤمنين ص ٤٢٠.

المرضية عند الشيعة المعتدلين. ولا بد أن نذكر هنا أن التشيع قد صار في أوائل حكم الصفويين مزيجاً من غلو المشعشعة واعتدال الاثنا عشرية والاتجاه الصوفي نحو الولاية والكرامة، كل ذلك مسايرة لروح العصر الذي غلبت عليه مثل التصوف المتطرفة. ومن هنا رأيناه يتبنى مستوى من الروحانية لم يشعر الصفويون بتطرفه ولكنه أشعر الفرق الإسلامية الأخرى بالحدود التي تجاوزها. وكانت الدوافع التي حملت المعارضين من المسلمين إلى الثورة على تطرف التشيع مزيجاً من مجاملة الدولة العثمانية، بوصفها منافسة الصفويين وخصمهم العنيد، والوازع الديني، فعل إخوانهم من المصنفين في التشيع. غير أن هذا الاتجاه، الذي غلب عليه الغلو، قد سقط بفتور الملوك الصفويين عن تطلب الزعامة الروحية الفعلية وظهور رجال من الشيعة لا تأخذهم في الحق لومة لائم. وذلك حديث له موضع يأتي قريباً.

وختاماً لهذا الفصل يحسن أن نذكر لحركة المشعشعيين أنها كانت حركة مماثلة لحركات الخوارج والقرامطة العنيفة في اعتبار النهب والسلب مورداً اقتصادياً سائغاً بحجة إخراج مخالفيهم في العقيدة من الإيمان بالإسلام[1] الذي يعتبرون عقيدتهم جوهره. ومن هنا رأينا النهب المستمر للنجف وبغداد والحلة والبصرة وكربلاء وواسط. وكانت حركة المشعشعيين أيضاً سابقة قريبة العهد للوهابيين الذين تابعوا هذا المنهج عينه بعدهم بثلاثة قرون بناء على الحجة نفسها، وكان في حقيقته نابعا من الضيق الاقتصادي[2] في الحركات المذكورة كلها. وينبغي أن نتذكر أن حركة المشعشعيين قامت في بدئها على التصوف حتى وصف محمد بن فلاح بأنه «كان جامعاً بين المعقول والمنقول وصوفياً صاحب رياضة ومكاشفة وتصرّف»[3] وانه انتقل من التصوف إلى التشيع فشكّله بأشكال شيعية. والأمر الأخير الذي ينبغي أن نذكّر به، لنربط ختام هذا الفصل بفاتحته، هو أن هذه الحركة كانت إحياء للعقائد الغالية القديمة ونموذجاً احتذته الفرق الآتية بعدها وبخاصة الكشفية والبابية.

---

(١) لقد وجدنا صدى هذا التشابه بين المشعشعيين والخوارج عند السخاوي الذي لقب محمد بن فلاح بالخارجي (انظر اللامع ٦/ ٧).

(٢) راجع تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٤٣ ــ ١٤٤، وقد رأينا كيف قابض محمد بن فلاح على البقر بالسيوف فيما مضى.

(٣) أيضاً ٣/ ١١٠.

٦ ــ محمد بن عبد الله الملقب بنوربخش
(٧٩٥ ــ ٨٦٩/ ١٣٩٣ ــ ١٤٦٥)

كان محمد نوربخش، برواية الشيعة، التلميذ الصوفي الآخر لأحمد بن فهد الحلي مما سنراه في هذا الفصل. والحق أن محمد نوربخش هذا سيكون دليلنا إلى موقف المتصوفة الفرس من التشيع في القرن الثامن والتاسع/ الرابع والخامس عشر. لقد رأينا كيف صار علي ولياً للأولياء وشيخاً للصوفية جميعاً وبخاصة الطرق التي امتلأت منذ أواخر القرن السادس/ الثاني عشر بالعلويين. ولما جاء القرن السابع كان العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه يموج بالصوفية من العلويين ولا سيما في إيران. وكان من اندماج التصوف في شخصية علي أن المتصوفة العلويين كانوا يرون أنهم ورثة التصوف وأئمته وأن الطريقة الوحيدة الصحيحة هي الطريقة التي يقومون على رأسها كما عبر عن ذلك الآملي. ووجدنا جماعة من الصوفية العلويين يؤسسون سلسلة يعتزون بها ويدعون الناس إلى الانضمام إليهم كان منهم حيدر التوني الموسوي (ت ٦١٨/ ١٢٢١)[١] الذي سافر إلى النجف ليزور جده وشيخه علي بن أبي طالب ولم يدخل المشهد حتى دعاه الإمام جهاراً[٢]. وكان من شيوخه علويان هما السيد محمد نجفي والسيد إبراهيم الخوارزمي الذي تصل نسبة سلوكه ــ كما قيل ــ إلى الإمام موسى الكاظم جد التوني[٣]. وكان إلى جانب حيدر التوني السيد

(١) راجع الجزء الأول.

(٢) أيضاً وانظر مجالس المؤمنين ص ٨٧٦ نقلاً عن نص النصوص لحيدر بن علي الآملي ونقل هذه القصة صاحب كتاب محفل الأوصياء (ورقة ٣١٣ أ).

(٣) مجالس المؤمنين ص ٨٧٦ ومحفل الأوصياء ورقة ٣١٣ أ.

علي الهمداني (٧٨٦/ ١٣٨٤) صاحب الطريقة الهمدانية[١] الذي ينسب إليه أنه قسم محبي آل الرسول إلى الرسل والشيعة والأصفياء[٢]، وهو رأي لا يدل على شيعية قاطعة وبخاصة أنه عكس سنية واضحة في كتاب ذخيرة الملوك المخطوط في المتحف البريطاني بلندن[٣]. وكان علي الهمداني، على كل حال، شيخ الطريقة التي ورثها محمد نوربخش عن خواجه اسحق الختلاني وكان علوياً أيضاً[٤]. وجاء بعدئذ نعمة الله الولي وأسس طريقته التي بقيت في الهند وإيران. والمهم في هذا كله أن الصوفية كانوا متنبهين إلى ميل التصوف شيئاً فشيئاً إلى التشيع حتى خشوا أن يندمج فيه فيتعرضوا للأخطار وتزول ولايتهم باختصاصها بالعلويين وحدهم، ومن هنا ظهرت الطريقة النقشبندية على يد بهاء الدين محمد البخاري (٨١٧ ــ ٧٩١/ ١٣١٨ ــ ١٣٨٩) على صورة ثورة صوفية ألغت كل تقاليد التصوف القديم من ذكر وخلوة وكرامات[٥]. وألغت النقشبندية ما هو أهم من ذلك أيضاً وهي السلسلة التي كانت ترجع في مجموعها إلى علي بن أبي طالب، فنفى شيخها أن تتصل سلسلة بأحد[٦] ونفى أن يكون المعاصرون له من الصوفية أصلاً فقال: «لم تصل إلى المتأخرين طريقة من أحد من المشايخ»[٧]. وقد اعتبر محمد نقشبند لهذا السبب

---

(١) نفحات الأنس ص ٤٤٧ وانظر:

C. Rieu, *Catalogue of the Persian MSS. in the British Museum*, p. 447.

(٢) انظر مجالس المؤمنين ص ٣١١.

(٣) المخطوط رقم Add 16840، وهذه النسبة الواضحة جلية في ورقة ٥ ب ــ ٦ أ.

(٤) مجالس المؤمنين ص ٣١٣.

(٥) راجع نفحات الأنس ص ٣٨٤ ــ ٣٨٨ وانظر طرائق الحقائق ٢/ ٢٨٧. وقد عجز نور الله التستري، وكان مغرماً برد مشاهير الإسلام إلى التشيع لأوهى الأسباب، عن انتحال سبب يضيف به النقشبندية إلى هذه الفرقة، فلما أعياه الأمر صرح أن من بين الصوفية لم يكن من أهل السنة «إلا الشرذمة الضالة النقشبندية»، مجالس المؤمنين ص ٢٥٦.

(٦) نفحات الأنس ص ٢٨٦ حيث نص محمد نقشبند جواباً على سؤال حول منتهى سلسلته فقال: لا تصل سلسلة أحد موضعاً معيناً «سلسلة كسى بجايي نميرسد».

ومن الطريف أن نذكر أن صوفية آخرين عالجوا هذا التسلط العلوي على التصوف بادماج نسل عمر بن الخطاب مع العلويين بحجة أن عبد الله بن عمر تزوج ابنة الحسن بن علي وأن العبرة بالوصول بالنسب إلى النبي عن طريق فاطمة (محفل الأوصياء ورقة ٨٥٨ أ).

(٧) نفحات الأنس ص ٣٨٨ ــ ٩ والنص الفارسي يقول: «برهيجكس ازمشايخ طريقت ازمتاخران نشده است».

مجدد الدين على رأس المائة الثامنة[١] وعاد تلاميذه بطريقتهم إلى الجنيد البغدادي وجعلوه ولياً يكلمهم ويوجههم[٢] كما كان علي بن أبي طالب يفعل مع العلويين، وكانوا بذلك يريدون أن يقضوا على التراث الذي بناه الصوفية منذ القرن الرابع حتى استطاعوا أن يصلوا إلى دمج التصوف بشخصية علي. ومن هذا كله نستطيع أن نفهم لماذا كان من السهل جداً على الشيعة أن يقبلوا الصوفية وينسبوهم إلى التشيع ومنهم محمد نوربخش الذي نتناوله الآن. وقبل أن نمضي في العرض له ينبغي أن نذكر نعمة الله الولي العلوي الحلبي الأصل الذي مر بنا خبره وكيف ساح ولقي عبد الله اليافعي في مكة قبل أن يستقر في ماهان من كرمان وصار له مقام سام بين المتصوفة حتى لقد كان مريدوه يسجدون له ويرون أنه المعنيّ بالآية: يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون. والحق أن نعمة الله قد استشهد بهذه الآية رداً على تكفير أهل كرمان له وطرده من بلدهم كما مر آنفاً.

وتجنباً للإطالة في هذا الموضوع نذكر أن بعض أحفاد نعمة الله الولي ذهبوا إلى الهند حيث نشروا طريقتهم النعمة اللهية واستقر بعضهم الآخر في إيران ليتزاوجوا مع الصفويين ويحالفوهم وصارت الطريقة كلها شيعية بعد أن كان نعمة الله نفسه حنفياً.

وعوداً إلى محمد نوربخش نذكر أنه ولد لأبيه عبد الله في قاين قصبة قهستان[٣]، المنطقة التي عاش فيها حيدر التوني[٤] وعلي الهمداني، وكان أبوه هاجر من الاحساء في البحرين سائحاً ليزور قبر علي بن موسى الرضا في طوس فأقام بعد في قاين[٥]. وكان مولد محمد في شهور سنة ٧٩٥/ ١٣٩٣[٦]. وكان محمد من الذكاء

---

(١) محفل الأوصياء ورقة ٢٩٨ ب.

(٢) راجع نفحات الأنس ص ٣٩٤، حيث أخبر الجنيد الخواجا محمد بارسا البخاري (ت ٨٢٢/ ١٤١٩) بأن حجه قد قبل، وبذلك يمكن اعتبار الجنيد قريب الشبه بالمهدي أيضاً.

(٣) راجع معجم البلدان لياقوت ٧/ ٢٠.

(٤) تقع تون في المنطقة نفسها، راجع ياقوت ١/ ٤٢٥.

(٥) محفل الأوصياء (ورقة ٥٥٣ ب) نقلاً عن الحاج محمد بن محمد السمرقندي. ويروي السيد عبد الحجة البلاغي أن عبد الله أبا محمد نوربخش ولد في الاحساء وأن جده محمداً ولد في القطيف. وقد ذكر السيد البلاغي نسب نوربخش الذي ينتهي بالإمام موسى بن جعفر في كتاب «أنساب خاندانهاي مردم نائين» (أنساب بيوتات سكان نائين)، طهران، ١٣٦٩، ص ١٥٩.

(٦) مجالس المؤمنين ص ٣١٣.

بحيث حفظ القرآن في السابعة من عمره وتبحّر في جميع العلوم سريعاً وصار مريداً لخواجـه إسـحق الختلاني، تلميذ السيد علي الهمداني، الذي أعجب بقابلياته حتى لقّبه بنوربخش[١] بمعنى واهب الأنـوار، الذي يذكرنا بالمشعشعيين. وكان الخواجة اسحق يتطلع إلى الثورة على شاهرخ في محاولة لتكوين دولة صوفية، فوجد في محمد نوربخش العربي الذكي الشجاع ما شجعه على الاستعانة به فـي تحقيـق هـذا الحلم[٢] ومن هنا حرص على أن يؤكد علويته عن طريق الكشف الصوفي[٣] ليستطيع أن يحمل النـاس، وبخاصة المتصوفة، على الالتفاف حوله باعتباره مهديّاً[٤]. وأعانه على تسويغ ادعائه أن اسمه: محمد بن عبد الله يوافق ما جاء في الخبر من مشابهة اسم المهدي لاسم النبي. وحرصاً على أن يأخذ هذا التطـابق في الاسم كل احتمالاته سمي محمد نوربخش ابنه بالقاسم ليكون اسمه الكامل هو أبو القاسم محمد بن عبد الله.

ومهما يكن الأمر فقد بايع الخواجه لمحمد نوربخش بخلافة خلفائه[٥] وبمشيخته لطريقـة السـيد علي الهمداني[٦] واكتفى في يوم البيعة بقبول اثني عشر شخصاً تيمناً بعدد الأئمة[٧].

وكانت طريقة محمد نوربخش تتميز بلبس السواد باعتبار هذا اللون رمزاً

(١) محفل الأوصياء ورقة ٥٥٣ ب، طرائق ٢/ ١٤٣.

(٢) أيضاً ورقة ٥٥٤ أ، مجالس المؤمنين ص ٣١٤.

(٣) مجالس المؤمنين ص ٣١٤.

(٤) جرت مهاترة بين إبراهيم بن علي بن فلاح المشعشعي وقاسم بن محمد نوربخش خاطب خلالها الأول منهما الثاني بقوله: لنتحاج في تقدمك علي وماذا عسى أن يكون السبب؟ هل ذلك دعوى السيادة؟ فإن كلاً منا مشكوك في سيادته، أو إذا كانت دعوى لا مبنى لها فإن والدك ادعى المهدوية ووالدي زعم الألوهية. أما إذا كان الأمر غير ذلك ومبناه الفضيلة فهات اسمع.. الخ» انظر تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ١٥٢، وهذه العبارة من ترجمة العزاوي للنص الذي نقله عن مجالس المؤمنين، وقد نقل هذا الخبر أيضاً في محفل الأوصياء (ورقة ٣٠٤ ب) غير أن صاحب مجالس المؤمنين نفسه ذكر في مكان آخر أن هذه المهاترة التي وقعت في بلاط السلطان حسين بايقرا كانت بين إدريس المشعشعي لا إبراهيم وبين قاسم بن محمد نوربخش. والواقع أن ما يهمنا من الخبر هو المضمون وأما التحقيق التاريخي فغيرنا أقدر على القطع فيه.

(٥) طرائق الحقائق ٢/ ١٤٣.

(٦ و٧) محفل الأوصياء ورقة ٥٥٤ أ.

للنور وللحياة الكامنين[١] وتلك علامة تميز أتباعه عن الحروفية الذين كانوا يلبسون البيـاض. وتطـور الأمر باتباع نوبخش إلى وضع عمامة سوداء صارت شعاراً للحركة ومدعاة إلى حماسـة النـاس فـي انضمامهم إليها. وكان من هذه العمامة وأثرها في الناس أن الدولة منعت نوربخش من استعمالها[٢].

وبدأت حركة نوربخش في سنة ٨٢٦/ ١٤٢٣ بكوه تيري من قلاع ختلان وكان مـن حماسـة خواجه إسحق أن استعجل إعلان الثورة مع أن محمد نوربخش نفسه كـان يـرى التريـث حتـى يـتم الاستعداد[٣]. وفشلت الحركة قبل أن تبدأ لأن فريقاً من الصوفية انشقوا عن الحركـة بانضـمامهم إلـى الفريق الذي يتزعمه عبد الله المشهدي خصم محمد نوربخش ومنافسه على رئاسـة هـذه الطريقـة[٤]. وانتهت الحركة بقتل خواجه إسحق وأخيه وبالقبض على محمد نوربخش وتسييره إلى هـراة عاصـمة التيموريين[٥]. وكان شاهرخ منزعجاً من انتشار الدعوة الحروفية في جيشه ثم جاءت هذه الحركة الجديدة لتعصف بالحركتين معاً. ويبدو أن الناس كانوا يعطفون على نوربخش إلى الحد الذي لم يجرؤ شـاهرخ معه على قتله، فأمر بنفسه إلى شيراز وهناك أطلق سراحه ليختار منفاه بنفسه فطاف تسـتر والبصـرة والحلة وبغداد وزار العتبات الشيعية المقدسة[٦]. والظاهر أن محمد نوربخش لم يشأ أن يسلم بالهزيمـة، ومن هنا عاد إلى كردستان ليبث دعوته فيها فانقاد إليه سكانها وضرب النقود باسمه وتسبب ذلك في قلق شاهرخ من جديد[٧]. وانتهى الأمر بالقبض على نوربخش من جديد وسجن ومن ثم سير إلى هراة لـيعلن من على منبرها، وهو في قيده، يوم جمعة من سنة ٨٤٠/ ١٤٣٦ ــ ٧ تنازله عن دعوى الخلافة ومـا يستتبعها[٨]. ولما فعل سمح له بممارسة التدريس في العلوم الرسمية فقط على ألا يكثر من الطـلاب وألا يضع على رأسه العمامة السوداء[٩]. وأخيراً طلب إليه أن يترك المملكة التيمورية كلها إلى بلاد الـروم ولكنه فضل أن يبقى في إيران واختار كيلان[١٠]. وبعد موت شاهرخ سنة

---

(١) محفل الأوصياء ورقة ٥٥٣ ب.

(٢) راجع مجالس المؤمنين ص ٣١٥ ص ١.

(٣ ــ ٦) أيضاً ص ٣١٤

(٧ ــ ١٠) أيضاً ص ٣١٥.

٨٥١/ ١٤٤٧ قصد محمد نوربخش إلى الري حيث مارس طريقته الصوفية وتوفي هناك في سنة ٨٦٩/ ١٤٦٤ ــ ٥[١].

ولم تنته طريقة محمد نوربخش بموته وإنما ورث المشيخة ابنه قاسم فيض بخش (ت ٩٢٧/ ١٥٢١) وكان ينتقل بين العراق وإيران وورثه ابنه شاه بهاء الدين وهكذا[٢].

وآل الأمر بهذه الأسرة إلى أن صار رجالها من الأرستقراطيين الذين يحضرون مجالس الملوك. وقد جمع مجلس السلطان حسين بايقرا في تبريز قاسم فيض بخش وإبراهيم بن علي المشعشعي الهارب من حركة المشعشعيين[٣] فدار بينهما الحديث الذي سقناه في الهامش السابق من هذا الفصل تعليقاً على النسب العلوي الذي ينتظم كلتا الأسرتين.

أما خلفاء محمد نوربخش من الصوفية فكان منهم خواجه محمد بن خواجه محمد السمرقندي الذي ألف في سيرة محمد نوربخش وأحواله ومقاماته تذكرة معروفة[٤] وكان منهم شمس الدين محمد بن يحيى اللاهيجي المتخلص بأسيري[٥] (ت ٩٢٧/ ١٥٢١) شارح كلشن راز والشيخ الحاج محمد الجنوشاني (ت ٩٣٨/ ١٥٣١ ــ ٢) الذي نسب إليه أنه كان يميل إلى إسماعيل الصفوي ويلمح إلى موالاته له[٦]، والسيد ضياء الدين نور الله بن محمد شاه الحسيني المرعشي الشوشتري الذي جمع بين عقيدة الشعشعة والنوربخشية[٧].

وقبل أن ننتقل إلى بيان التواصل بين النوربخشية والتشيع ينبغي أن نشير إلى

---

(١) مجالس المؤمنين ص ٣١٤.
(٢) انظر حبيب السير ٣/ ٦١١ عالم أراى عباسي ١/ ٦٣ ب.
(٣) محفل الأوصياء ورقة ٣٠٤ ب والإشارة السابقة.
(٤) مجالس المؤمنين ص ٣١٤ وينقل منها نور الله التستري نصوصاً، وانظر رياض السياحة لزين العابدين الشرواني (مؤلف سنة ١٢٤٠/ ١٨٢٤ ــ ٥) مخطوط في المتحف البريطاني برقم Or. 4617.
(٥) مجالس المؤمنين ص ٣١٦.
(٦) أيضاً ص ٣٢٠.
(٧) محفل الأوصياء ورقة ٣٠٢ ب ــ ٣٠٣ أ وراجع تاريخ أحوال حزين أيضاً ص ١٤٣.

أن هذه الحركة صارت اصطلاحية وأن النوربخشية صارت علماً على اتباع محمد نوربخش وطريقته، كما كان الأمر مع الحروفية والمشعشعية والبكتاشية مثلاً، وأن معارضيها ــ ممن كانوا أتباع الخواجه اسحق وانشقوا عليها مع عبد الله المشهدي ــ ظلوا يطلق عليهم لفظ المتصوفية وعلى مشربهم التصوف[١] وظلوا كذلك إلى أيام الحاج معصوم علي[٢] (ت ١٣٤٤/ ١٩٢٦).

لقد خلف محمد نوربخش كتاب «الشجرة الوفية في ذكر المشايخ الصوفية»[٣] وغزلاً[٤] ومجموعة شعرية من الواردات[٥] وبقيت رسالة له فرقها على صورة منشور يبيّن الطريقة التي دعا إليها[٦] ورسالة أخرى في علم الفراسة[٧] تهدف إلى الغرض ذاته[٨] ورسالة أخرى نقل منها نور الله التستري عنوانها «الرسالة المعراجية»[٩] والرسالة الاعتقادية التي نشرتها مجلة المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، عدد ١٩٦١/ ١٩٦٢، ص ١٨٤ ــ ٢٠٣.

لقد كانت حركة نوربخش من القوة والتأثير في المتصوفة خاصة بحيث رفعت منزلة قائدها إلى أن يلقبه أنصاره «الامام والخليفة على كافة المسلمين»[١٠]. وكنت علوي إلى شاهرخ يذكر ما عانى محمد نوربخش من السجن والتعذيب لمدة عشرين سنة ويلومه على عصيانه له ويحدد له صفة نوربخش بأنه «المظهر الصادق بشهادة كبار الصوفية وبتأييد يوسف النبي له ثلاث مرات» ويطلب إليه أن يستجيب

---

(١) مجالس المؤمنين ص ٣٢٠ (ترجمة الشيخ فضل الله المشهدي).

(٢) راجع طرائق الحقائق ٢/ ١٤٣.

(٣) هدية العارفين ٢/ ٢٠٤.

(٤) جزء من مخطوط محفوظ في المتحف البريطاني بلندن رقم Add. 16,779 (ورقة ١٦٦ ب ــ ١٨١ أ).

(٥) مخطوط محفوظ في مكتبة المجلس بطهران برقم ٥٥٨٢، انظر فهرست كتابخانه مجلس ص ٣٦٨.

(٦) نسخةء جامعةء مراسلات أولو الألباب، جمع أبي القاسم أيواغلي حيدر، مخطوط في المتحف البريطاني، بالفارسي، برقم Add. 7688 ورقة ٣٤ ب.

(٧) مخطوط في مكتبة بودليان بأوكسفورد برقم Hyde 4 .

(٨) رسالة في علم الفراسة لمحمد نوربخش، ورقة ١٠٠ ب.

(٩) مجالس المؤمنين ص ٣٤٨.

(١٠) هامش ديوان شمس تبريزي، مخطوط في المتحف البريطاني بلندن رقم Add. 16,779 ورقة ١٦٦ ب.

له ويؤكد له أن عمر سلطنته إلى انتهاء على اعتبار أن النوبة قد وصلت إلى آل محمد ليحكموا العالم[١].

أما محمد نوربخش نفسه فقد عبر عن حركته بأنها جامعة بين التصوف والتشيع وذكر في منشوره الذي دعا به الناس إلى نصرته بأنه جمع بين الولاية والنبوة[٢]: فقال: أنا في النسب قرشي وهاشمي وعلوي وفاطمي وحسيني وكاظمي، وفي العلوم الشريفة الجعفرية تابع علي المرتضى آدم الأولياء (صلوات الله عليه) وفي العلوم الغريبة من السيمياء والكيمياء والهيمياء، لولا الترفع، ابن سينا، وفي المكاشفات الفلكية والمشاهدات الملكوتية والمعاني الجبروتية والتجليات اللاهوتية كامل ومكمل، وفي أطوار الأذكار السبعة اللسانية والنفسية والقلمية والسرية والروحية والحضورية وغيب الغيوب واصل ومتواصل في معرفة حقائق الأشياء ومشرب التوحيد...»[٣] وبذلك نص محمد نوربخش على أنه في العلوم الشريفة جعفري من أتباع علي وذلك يعني التشيع ولا شك، ولكنه على صورة مناسبة لهذا المقام ومكملة للنسب العلوي والخلافة المحمدية. واستمر محمد نوربخش يجلو فكرته في الولاية المحمدية وكونه إمام الأولياء فقال يخاطب الناس على مختلف طبقاتهم:

«... بادروا إلى نصرة نتيجة سلطان أهل العباد يا أصحاب العلم بلغوا أنفسكم إلى نبع التحقيق و(فارقوا) تيه التقليد. يا أصحاب المعرفة، اجعلوا من أنفسكم طلاب علم اليقين. أيها الخواص تمسكوا بالصدق والإخلاص ويا عوام الناس البسوا لباس التقوى»[٤].

وهذا الخطاب لطبقات الناس كلهم على مستوياتهم المختلفة في المعرفة قام عند نوربخش على الحجة الشيعية المعروفة «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[٥] ومن هنا اختصر نوربخش الطريق فقال: «لقد كنت أخفى حالي ولكن

(١ ــ ٢) نسخةء جامعةء مراسلات، ورقة ٣٤ ب.

(٣ ــ ٥) أيضاً، ورقة ٣٤ ب. والنصوص مترجمة من الفارسية إلى العربية بقلم الكاتب بألفاظ مقاربة للأصل، ترجمة تغني عن إثبات النص.

وجب إظهارها لتقوم الحجة على الناس كافة على صورة تعرفهم بمظهر الكل والهادي إلى السبيل»[١].
وتلقف القاضي نور الله هذه الإشارات إلى التشيع فجعل من محمد نوربخش شيعياً أراد ترويج المذهب الشيعي ونفى أن يكون ادعى المهدية[٢]، وذكر أنه نسبت إليه رسالة في العقيدة ذكر فيها الجهاد الأكبر والأصغر وجعل الداعية إلى الثاني أي علوي يجمع العلم والعمل وجعل مباشر الأول ولياً كاملاً يجمع بين الولاية الصوفية والنسب العلوي والأوصاف التي ذكرها نوربخش في منشور الماضي[٣]. وأضاف نور الله التستري إلى ذلك أن نوربخش ذكر في رسالته المذكورة نكاح المتعة ورد من آراء أهل السنة ما يخالف مثيلتها الشيعية في المواريث[٤]. يضاف هذا أن القاضي نور الله نسب إلى محمد نوربخش أنه اعتبر ابن عربي شيعياً عاملاً بالتقية[٥] وروى الأول له بيتين تصعب نسبتهما إليه وهما:

رأيت ولائي آل طه وسيلة   على رغم أهل البعد تورثني العقبى
فما طلب المبعوث أجراً على الهدى   بتبليغه إلا المودة في القربى[٦]

والظاهر أن أصل كل هذا الجولة التي قام بها محمد نوربخش في المراكز الشيعية وزيارته لمشاهد الأئمة في العراق وبقاؤه هناك مدة ولقاؤه أحمد بن فهد الحلي

---

(١) نسخهء جامعهء مراسلات ورقة ٣٤ ب. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن مناظرة حول هذا الموضوع دارت بين متكلم هو ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد ٩٠١/ ١٤٩٥ ــ ٦) وبين متكلم من أهل السنة. وكان من رأي الاحسائي أن الإمام هو المهدي بينما كان رأي زميله منصباً على أن الإمام هو القرآن وخصوصاً الفاتحة منه (مناظرة الشيخ محمد بن أبي جمهور) مخطوط في المتحف البريطاني رقم Add. 382 ورقة ٢٨٠ أ، الهامش. ومما يذكر هنا أن ابن نشوان الحميري روى عن زرارة بن أعين من شيوخ الشيعة المتقدمين (ت ١٥٠/ ٧٦٧) أنه عنى القرآن بقوله: «هذا إمامي» (الحور العين ص ١٦١).
(٢) مجالس المؤمنين ص ٣١٥.
(٣ ــ ٤) أيضاً ص ٣١٥.
(٥، ٦) أيضاً ص ٢٨١ (ترجمة محي الدين بن عربي) وقد ذكر القاضي نور الله أنه نقل هذين البيتين من كتاب الإحياء دون أن يذكر اسم مؤلفه. وقد كانت «العقبى» التي ختمنا بها البيت الأول مكتوبة على صورة القربى وهو تصحيف ظاهر صحته ما أثبتناه، وكان في الأصل على «لا رغم» بدل «رغم» التي أثبتناها في النص الذي ورد في المتن.

في هذه الأثناء[1] وهي لا تقدم دليلاً مادياً على شيعية نوربخش الحرفية كما نفهمها الآن لأن القاضي نور الله نفسه اعتبر المشعشعيين من مروجي المذهب الشيعي أيضاً[2] وروى أن علماء الشيعة كتبوا الرسائل إلى محسن بن محمد بن فلاح وألقوا اللوم في الغلو على علي ابن فلاح[3]، مع أن حجة إسماعيل الصفوي في الهجوم على المشعشعة وقتله أيوب وعلياً بن محسن سنة ٩١٤/ ١٥٠٨ ـ ٩ وغزو بلادهم بعد فتح بغداد كانت موجهة إلى خروجهم عن التشيع بادعائهم إلهية علي بن أبي طالب[4].

وينبغي أن نشير الآن إلى حقيقة ربما كانت غير واضحة تماماً، ذلك أن الحركات العلوية في إيران استندت على دعوى وراثة القائمين بها للأئمة وذلك يتعلق بالتشيع، غير أنه لم يكن تشيعاً محدداً بالفقه ولا الكلام المعروفين عند الاثنا عشرية، وإنما كانت دعوة سياسية استقت مادتها العامة من التصوف والتشيع في التقائها في فكرة المهدي وختم الولاية. وسنرى أن فقهاء الشيعة في إيران كانوا من القلة بحيث اضطر الصفويون إلى استقدام فقهاء الشام ليساعدوا في نشر التشيع في بلادهم وتنظيم الدولة على أساس منه. وكانت حركة إسماعيل الصفوي صوفية قبل أن تكون علوية أو شيعية وذلك سيرد قريباً. غير أن هذا كله لا يمنع الفرض أنه لو قدر لحركة محمد نوربخش أن تنجح لكان من الجائز جداً أن يكون مستقبلها هو ما فعله الصفويون من بعدهم كما كانت الحال مع من تقدمهم من المشعشعيين الذين خففوا من غلوهم تدريجياً حتى رأينا في أمرائهم فقهاء يكتبون في عقيدة الاثنا عشرية المعتدلين كتباً معروفة[5]. على أن مما ينبغي أن يذكر أيضاً أن النوربخشية قد صاروا جزء لا يتجزأ من الكيان الشيعي في إيران الحالية دون أن يحسوا هم أو غيرهم من مواطنيهم بفرق يذكر بينهما إلا كون النوربخشية طريقة صوفية.

وكيفما كان الأمر فقد كان نوربخش صوفياً من أصحاب وحدة الوجود عرض

---

(١) مجالس المؤمنين ص ٣١٥.

(٢) أيضاً ص ٣٠ (عند عرضه للحويزة).

(٣ و ٤) مجالس المؤمنين ص ٤٢٠.

(٥) راجع ترجمة خلف بن عبد المطلب، من أحفاد محمد بن فلاح، في روضات الجنات (ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦).

لانتقال الولاية من آدم والأنبياء إلى أقطاب التصوف وأخرجها من التناسخ واصطلح لها اسم البروز بدلاً منه فكان وصول الروح إلى الجنين في الشهر الرابع عنده معاداً[١] إنسانياً يصل الوجود الإنساني بالوجود الحقيقي وجود الله، وربما كان في هذا عنصر يفيد صدور النوربخشية عن الفلسفة الإشراقية كما يفترض الدكتور محمد علي أبو ريان دون أن يجد مبرراً واضحاً يصحح افتراضه[٢]. وقد جاء في غزل نوربخش شعر يتصل بوحدة الوجود قال فيه ما ترجمته:

سـواء أكنـا هـادين أم مهـديين
فنحن بالمقـارنة بالقـدم أطفـال مهديون
قطـرة نحـن مـن محيـط الوجـود
ولا عبرة بمدى طاقتنا من الكشف والشهود
فيـا إلهـي متـى أعـود مـن القطـرة
ويـا إلهـي أبلغنـي بحـر النـور[٣]

وذكر نوربخش العشق على الصورة التي عبر عنها ابن عربي في قوله:

أدين بدين الحُبِّ أنَّى توجهت ركائبـه، فالحبُّ ديني وإيمـاني[٤]

---

(١) راجع دبستان المذاهب المنسوب إلى ميرزا محسن الكشميري (ت ١٠٨١ أو ١٠٨٢/ ١٦٧١ أو ١٦٧٢)، الهند ١٢٢٤/ ١٨٠٩، ص ٤٩٤، وكذلك غزل نوربخش ورقة ١٦٦ ب. وقد تعرض عبد الكريم الجيلي لظهور الحقيقة المحمدية خلال شيوخ التصوف وأنكر كذلك أن تكون من التناسخ في شيء، راجع الإنسان الكامل، مصر ١٣٠٠/ ١٨٨٣، ٢/ ٦١. وبالنسبة لدبستان المذاهب ذكر الدكتور أبو ريان أن مؤلفه مؤيد شاه من أتباع الكاهن الأعظم اذاركيوان دون أن يشير إلى مصدر هذا الخبر، وحبذا لو كان فعل إذ المشهور ما ذكرنا (انظر أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور محمد علي أبو ريان، مصر ١٩٥٩، ص ٣٥).

(٢) انظر أصول الفلسفة الإشراقية أيضاً ص ٣٤.

(٣) غزل نوربخش ورقة ١٦٦ ب، والأطفال المهديون هم المنسوبون إلى المهد، والنص يقول:

أكـر هـاديم واكـرم مهـديم بجنب قـدم طفلكـي مهـدييـم
يكي قطـرة ايم ازمحيط وجـود اكر جنـد داريم كشـف وشهود
من از قطرة كي كشته ام بي نفور خدايـا رسـانم بدريـاي نـور

(٤) راجع ترجمان الأشواق لابن عربي، بيروت ١٣١٢/ ١٨٩٤ ــ ٥، ص ٤٩ ــ ٥٠.

ولكنه اتخذ الجانب السلبي من المسألة وعبّر عنها بأبيات لطيفة منها ما ترجمته:

منذ اليوم الــذي استجليت فيــه طلعة حبيبي
غــدوت متميــزاً مــن الخــلائق أجمعيــن
وذلك أني صرت مبرأ من العقيدة والمذهب
والملة كليــة وأصبــحت ولا ديــن لـــي(١)

وذكر استغراقه في هذا العشق إلى الحد الذي أضاع معه كيانه الشخصي فجعل يتســاءل: أأنــا نوربخش نفسه أم من أنا؟(٢).

وأجمل محمد نوربخش عقيدته كلها في قصيدة طويلة رائعة قال فيها ما ترجمته:

إنَّ صبح الولاية الذي أشرق من شمس علي
مـــع الطــــالــع المســـــعود
كان مصدر الشعاع الــذي يتصل بالأولياء
إلـــى أوان المظهـــر المــوعـــود(٢)

وعسى أن يكون في هذه الفقرات جلاء لاتصالات نوربخش بالتشيع وبيانـــاً للجانـــب المتصـــل بموضوع هذا الكتاب من تراث محمد نوربخش المهاجر العربي إلى

---

(١) غزل محمد نوربخش ورقة ١٦٨ ب، والقطعة كلها مطابقة في المعنى لقصيدة جلال الدين الرومي في المعنى نفسه، راجع ديوان شمس تبريز، تحقيق علي دشتي، طهران ١٣٣٨/ ١٩٥٩، ص ٣٤٤ وقصيدة نوربخش التي سقنا منها هذين البيتين مائلة في المخطوط الذي أشرنا إليه على هامش ديوان شمس تبريز المخطوط: وأصل البيتين المترجمين هو:

من از جمــلة خــلائق بركنــارم	از آن روزي كد ديدم روي يارم
زكيش ومــذهــب وملــت بكــلي	مبــرا كــشته أم دينـــي نــدرام

(٢) غزل نوربخش ورقة ١٧٠ أ «كه من خود نوربخشم باجكارم».

(٢) أيضاً ١٧١ ب ــ ١٧٢ أ. والنص هو:

از مهــر علي صبــح ولايت كه	دميدســت باطــالــع مســعود
از بــرتــو آن نــور بأقطــاب	رســيدست تــا مظهر موعود

إيران الذي وجد نفسه في دوامة التصوف والمهدية أثناء حياته وعلماً على جانب من التـراث الصـوفي الفارسي بعد مماته. ولما مات نوربخش ورثه ابنه قاسم فيض بخش ووجدنا التصـوف عنـده ممزوجـاً بالتشيع أيضاً لما تصدى له عبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨/ ١٤٩٣) الذي يسميه القاضي نور الله شـيخ المعاندين[١]، ليحرجه في خطبة له في تبريز أمام السلطان حسين بايقرا، فكانت إجابة فيض بخش الـذي كان يتناول فضيلة ذكر لا إله إلا الله، قوله: «لقد سمعنا أثناء إقامتنا في العراق أن لك بحثاً ونزاعاً حول حكمة: علي ولي الله، فهل لك (الآن) بحث في لا إله إلا الله؟»[٢] وذلك في رأي القاضي نـور الله دليـل ساطع على شيعية فيض بخش الواضحة التي تكمل وتوثق شيعية أبيه.

وأخيراً جاءت الدولة الصفوية لتبثّ التشيع فيما كان أسهل على النوربخشية أن يعلنـوا تشـيعهم لأنهم لم يغيروا، في الواقع، شيئاً من كيانهم الصوفي. ومن ذلك أن إسماعيل الصفوي، لما فتح تستر كان يسأل الناس عن عقيدتهم فكان جوابهم الذي يرضاه «نحن علـى مـذهب السـيد نـور الله»[٣]: الشـيخ النوربخشي. وهكذا عادت النوربخشية طريقة بعد أن خدمت الظروف الصوفية الصفويين الذين نجحـت محاولتهم من حيث فشلت ثورات سابقيهم. وانتقلت الطريقة النوربخشية إلى الهند مع الصفويين بعد سقوط دولتهم ــ فيما يبدو ــ وعادت إلى شيراز في شخص السيد معصوم علي شاه، الذي قيل أنه كـان مـن مريدي السيد علي رضا الدكني، في أيام كريم خـان الزنـدي (ح ١١٧١ ــ ١١٩٣/ ١٧٥٧ ــ ١٧٧٩) وبث الحياة في هذه الطريقة بالاشتراك مع صوفي إيراني هو فياض علي الذي ذهب إلى أصفهان يـدعو إلى هذه الطريقة. وفي هذه الفترة استقرت الطريقة النوربخشية على أساس من ١٧ قاعدة هي قوام التقاليد والسلوك والاعتقاد التي تبنتها وتتمثل في: ١ ــ ألا يسجد اتباع هذه الطريقة لغير الله. ٢ ــ أن يطيعـوا النبي والأئمة الاثني عشر. ٣ ــ أن يكونوا على وضوء دائم وألا يثيروا غضب الله لهذا السبب. ٤ ــ أن يراعوا أوقات الصلاة. ٥ ــ أن يتلوا الأوراد المقررة بعد كل صلاة. ٦ ــ أن يستعملوا

(١ و٢) مجالس المؤمنين ص ٣١٦.

(٣) محفل الأوصياء ورقة ٣٠٢ ب.

السبحة. ٧ ــ أن يرددوا هذا الذكر دائماً: «اللهم أنت المعبود، بحق لا إله إلا أنت، أنت القــدوس، أنــا المسكين العاصي ولكن أنت غفار الذنوب. ٨ ــ أن يجعلوا صورة المرشد دائمة الحضور في بصائرهم باعتبارها موجبة للقوة على العبادة ولجلاء الظلمات. ٩ ــ أن يعتبروا كل بلاء ومصيبة رحمــة. ١٠ ــ ألا يسكتوا على ظلم يقع على أنفسهم ولا على الناس. ١١ ــ أنْ يرددوا أسماء الرسول والأئمــة الاثنــي عشر مع وضع السبابة على الجبين لدى رؤية كل هلال. ١٢ ــ أن يحلوا مطعمهم ويطهــروا لباســهم باعتبار ذلك عنواناً لنظافة الظاهر والباطن. ١٣ ــ أن يحترموا والديهم غاية الاحترام. ١٤ ــ أن يكتموا أسرار السلسلة. ١٥ ــ أن يتوجهوا إلى الله بقلوبهم دائماً. ١٦ ــ أن يعاملوا كل إنسان بالرأفة والشــفقة وألا يظلموا أحداً. ١٧ ــ أن يسلموا كل شيء لأمر الله وألا يشكوا من شيء وإنما يقابلون كل ما يلقونــه بالشكر. انظر (تاريخ إيران للسير جون مالكم وترجمة ميرزا حيرت (إلى الفارسية)، الهند ١٣٢٣ ــ ص ٢١٣).

وكما امتدت الطريقة النوربخشية إلى الهند وصلت إلى حلب مهاجرة ــ فيما يبدو ــ من إيران. وقد ذكر المرادي (صدر الدين أبو الفضل محمد خليل، الذي فرغ من تصنيف كتابه سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر سنة ١٢١١هـ/ ١٦٩٧م) زاوية في حلب اسمها زاوية الأربعين «كان يسكنها مشــايخ الطريقة النوربخشية» في وقته. وقد وعد المصنف بالعودة إلى «ذكر مشايخ هذه الطريقة العلية» بعد هذا من كتابه المذكور (بطبع مصر ١٣١١هـ، ٣/ ١٥٢)، ومن أسف أنه سها عنه.

٧ ــ كمال الدين حسين بن علي (الواعظ الكاشفي)
(ت ٩١٠/ ١٥٠٤ ــ ٥)

بقي أن نبحث شخصيتين أخريين، إحداهما صوفية من الطريقة النقشبندية والأخرى شيعية، ممن عاشوا في هذه الفترة، هما حسين الواعظ الكاشفي وابن أبي جمهور الاحسائي، وكان للأول منهما أثر كبير في إحياء تقليد الاحتفالات الشيعية التقليدية بمقتل الحسين وكان الثاني فقيهاً ومتكلماً شيعياً تأثر بالتصوف فصدر عنه بِقَدْرٍ حمل بعض الشيعة على الحط من شأنه. وسنترك الثاني لفقرة آتية. وأما الأول فهو كمال الدين حسين بن علي البيهقي السبزواري المعروف بالواعظ الكاشفي الذي ولد في بيهق سبزوار من أسرة كانت مقيمة هناك[١] وتلقى دروسه فيها. وكان الواعظ الكاشفي موهوباً في فن الوعظ مع صوت معبر ولحن حزين ومعان بليغة[٢] مقرونة باطلاع واسع في جميع ميادين المعرفة المعاصرة له من تصوف وأدب وشعر ونجوم وكيمياء وحروف وغيرها[٣]. وحملت الكاشفي شهرته على مغادرة قريته إلى نيسابور سنة ٨٦٠/ ١٤٥٦ ومن هناك نزل مشهداً ومنها انتقل إلى هراة عاصمة التيموريين حيث أخذ من عبد الرحمن الجامي الطريقة النقشبندية[٤] وتزوج أخته[٥]. وهناك

---

(١) لب لباب مثنوي لملا حسين كاشفي، مقدمة سعيد نفيسي طهران ١٣١٩ ش/ ١٩٤٠ صفحة ب.

(٢) مجالس المؤمنين ص ٢٣٦ س ١.

(٣) راجع ثبتاً بسبعة وثلاثين كتاباً من تصنيف الواعظ الكاشفي في مقدمة سعيد نفيسي للكاتب المذكور، في الصفحتين ث ــ ج وانظر المزيد في هدية العارفين ١/ ٣١٦ ــ ٣١٧.

(٤) مقدمة نفيسي صفحة ب، وعن نزله هراة انظر مجالس المؤمنين ص ٥٠.

(٥) مجالس المؤمنين ص ٥٠، روضات الجنات ص ٢٥٦.

لمع نجم الواعظ الكاشفي وصحب الأمراء وكتب لهم الكتب[١] واشتهر بالعلم والوعظ حتى كانت أوقاتــه موزعة بين التدريس والوعظ في مساجد هراة ومدارسها[٢]. وقد عد الواعظ الكاشفي من أكبر بلغاء إيران في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي[٣]. ويبدو أن الواعظ الكاشفي كـــان من الأفذاذ النوادر الذين لم يجد المذهب أو الطريقة أو التعصب سبيلاً إلى أنفسهم فكان طرازاً غريباً من الرجال، شبيهاً برجل من الشيعة اشتهر بتلك السماحة أيضاً هو بهاء الدين العـــاملي. ومـــع أن الـــواعظ الكاشفي كان صوفياً نقشبندياً وفقيهاً حنفياً ألف في الفقه الحنفي رسالة برأسها[٤]، كتب سنة ٩٠٨/ ١٥٠٢ ــ ٣ أول وأهم رسالة في مجالس التعزية الحسينية سماها «روضة الشهداء في مقاتل أهل البيت» بنـــاء على طلب مرشد الدولة عبد الله، قريب السلطان حسين بايقرا حفيد تيمور وسلطان هـــراة[٥] (ح ٨٧٣ ــ ٩١١/ ١٤٦٨ ــ ١٥٠٦). وروضة الشهداء كتاب يؤرخ محن الأنبياء ويفصّـــل تـــاريخ أئمـــة الشـــيعة ويعرض لواقعة كربلاء خاصة في سرد نثرى فارسي مرصع بالشعر والنصوص العربية، وقد ترجمـــه إلى التركية فضولي البغدادي الشاعر التركي المشهور (ت ٩٦٣/ ١٥٥٣) وسماء حديقـــة الســـعداء[٦]. وروضة

(١) مقدمة سعيد نفيسي صفحة ث ــ ج.

(٢) راجع مجالس المؤمنين ص ٢٣٦.

(٣) مقدمة سعيد نفيسي صفحة ب.

(٤) هدية العارفين ١/ ٣١٦.

(٥) راجع روضة الشهداء، لاهور ١٢٨٧/ ١٨٧٠ ــ ١، ص ٣٣٥ وكان مرشد الدولة عبد الله مشهوراً بسيدميرزا وكان علوياً (روضة الشهداء ص ٦، وطبعة طهران سنة ١٣٣٤/ ١٩٥٥، ص ١٢).

(٦) وقد ذكر محقق روضة الشهداء المطبوع في طهران سنة ١٣٣٤ ش/ ١٩٥٥ أن حديقة السعداء ترجم إلى الفارسية مرة أخرى بقلم جامي قيصري بعنوان سعادت نامه وان روضة الشهداء قد لخص مراراً تحت أسماء مختلفة منها منتخب الروضة وخلاصة الروضة وغيرها (ص ٨) ومن طبعات حديقة السعداء النسخة المطبوعة في مطبعة تصوير الأفكار باسطنبول سنة ١٢٨٦/ ١٨٧٠. وفوق ذلك ترجمه إلى التركية أحمد جلبي المقاطعجي (من رجال القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) كما في الإعلام بأعلام بيت الله الحرام لقطب الدين النهرواني، بتحقيق وستنفلد، ط: جوتنجن ١٢٧٤هـ/ ١٩٥٧م، ٣/ ٥٥. وقد ذكر المؤلف أن روضة الشهداء لمولانا جامي، وهو خطأ وأصح لعله جاء من سقط في الكتاب:

وذكر النهرواني أن المترجم «ضمنه من لطايف النظم والنثر ما يستحسنه الطبع، ومن محاسن السجع ما يخف على السمع» وأشار إلى أنه «كتاب مقبول متداول بين اللطفاء...»

الشهداء مقسم إلى عشرة أبواب:

١ ــ في ابتلاء بعض الأنبياء، وبدأه بآدم ثم نوح وإبراهيم ويعقوب وزكريا ويحيى.

٢ ــ في جفاء قريش للرسول (ﷺ) وشهادة حمزة وجعفر الطيار.

٣ ــ في وفاة سيد المرسلين (ﷺ).

٤ ــ في أحوال فاطمة الزهراء من ولادتها إلى وفاتها.

٥ ــ في أخبار علي المرتضى من ولادته إلى شهادته.

٦ ــ في فضائل الامام الحسن وبعض أحواله من ولادته حتى الشهادة.

٧ ــ في مناقب الامام الحسين وولادته وأحواله بعد وفاة أخيه.

٨ ــ في شهادة مسلم بن عقيل وقتل بعض أولاده.

٩ ــ في وصول الامام الحسين إلى كربلاء ومحاربته لأعدائه وشهادته مع أولاده وأقربائه وساير الشهداء.

١٠ ــ في الوقائع التي وقعت لأهل البيت بعد حرب كربلاء وعقوبة المخالفين ممن باشروا تلك الحروب.

١١ ــ خاتمة في ذكر أولاد السبطين وسلسلة من نسب بعضهم.

وكان لروضة الشهداء صدى بعيد في المجتمع الفارسي بحيث صارت تلاوته في المجالس شغل الناس الشاغل حتى لقد أطلق على كل من يعظ الناس منهم ويُبكيهم الوصف «روضة خوان» [= قارئ الروضة][(١)]. وما زال القصّاص يسمى الواحد منهم في العراق بالقارئ اختصار لترجمة العبارة الفارسية الماضية. وغدت تلاوة روضة الشهداء بديلاً من قصص الأبطال وألف ليلة وليلة في الأجزاء الشيعية والمتشيعة من العالم الإِسلامي.

ويشير سعيد نفيسي إلى أن هذا الكتاب «تدوول بين شيعة إيران كثيراً وظل يتلى على المنابر إلى أيام الدولة الصفوية أيام الوقائع في محرم وصفر[(١)]. وقد أشار

---

(١) مقدمة سعيد نفيسي للب لباب مثنوي صفحة ث.

حسين واعظ الكاشفي إلى حقيقة غريبة تتصل بسريان التشيع، بالاصطلاح الشامي، إلى الأجزاء السنية من إيران حين ذكر في مقدمة روضة الشهداء أن «جمعاً من محبي أهل البيت يجددون مصيبة الشهداء لحلول محرم في كل سنة وينشطون لتعزية أولاد الرسول ﴿ﷺ﴾»[١]. وأشار الواعظ الكاشفي إلى أخبار المقاتل المتفرقة في الكتب وذكر أنه كلف بجمعها وتأليفها في رسالة واحدة فقام هو بهذا العمل. ومن هنا يتضح أن البكاء على الحسين ربما صار في هراة بديلاً من الذكر الصوفي الذي ألغته الطريقة النقشبندية. وذلك، لو صح، إمارة على مدى استعداد الناس لتقبل التشيع في خاتمة القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، ولعله ليس من المبالغة الشديدة أن نزعم أن كتاب روضة الشهداء كان من عوامل نجاح حركة إسماعيل الصفوي التي قامت في هذا الوقت بالذات.

ومن الأهمية بمكان أن نعرض لكتاب روضة الشهداء لنلقي نظرة على محتوياته وجوهره. لقد بدأ الكاشفي كتابه هذا بفلسفة المحنة والمشقة وكونهما بلاء من الله وامتحاناً بدلالة الآية «لنبلونكم»[٢] وقرر أنه في سبيل سلوك طريق المحبة والوقوف على أسرار المعرفة فإن «من كان الأقرب إلى باب القرب الأقرب كان بلاؤه أشد وأصعب»[٣].

وبعد أن ذكر الكاشفي محن الأنبياء من آدم إلى محمد ﴿ﷺ﴾[٤]، عزز فكرته بأن الرسول امتحن بقتل ولده وذكر حديثاً يجعل البكاء على الحسين موجب الرضى الرباني والوصول إلى رياض الخلود: هو: «من بكى على الحسين أو تباكى وجبت له الجنة»[٥] وكان أول شاهد يورده على ذلك الحلاج في دعائه لله أن يزيده ألماً وعذاباً ليزداد له حباً[٦]. فكان ذلك دليلاً على المعين الصوفي الذي استقى منه الكاشفي وبين فلسفة تساميه والنقطة التي يمكن أن يلتقي عندها التصوف والتشيع،

---

(١) روضة الشهداء ص ٦.

(٢ و٣) أيضاً ص ٢. انظر البقرة ٢: ١٥٥، محمد ٤٧: ٣١، وكذا الأنبياء ٢١: ٣٥.

(٤) أيضاً ص ٤.

(٥) أيضاً ص ٦.

(٦) أيضاً ص ٢٠٣.

وتذكرنا هذه النقطة بالآملي الذي جعل الصوفية الشيعة الممتحنين. ولم يقتصر الكاشفي على ايرد الحلاج كمثل على المحنة والبلاء وإنما حشى كتــابه بقصص لقاء الزهاد مع الأئمة، فذكر قصة جمع فيها عبــد الله بن المبارك وعلي بن الحسين في الحج، وروى عن الزاهد الأول كرامات شهدها من الإمام[١]. وزاد الكاشفي على ذلك بأن أنطق عبد الله بن المبارك بعبارات تدور حول المصائب التي عاناها أهل البيــت على يد أعدائهم[٢] واعتبرها أشد إيلاماً مما يقاسيه الصوفية في لبسهم الخرقة وتحملهم الجوع[٣]. ولم يفت الكاشفي أن يجعل من الحسين صوفياً يعتنق الرضى والتوكل لما روى أن رئيس الجن ظهر للإمام قبــل قتله وأخبره بأن جيشاً من الجن، كان أسلم على يد علي بن أبي طالب، ينتظر إشارة منه ليمحق أعــداءه فأبى الحسين إلا أن يُمضي قضاء الله[٤]. وختم الكاشفي ذلك كله بنقله نصاً يأمر المشتاقين إلى أهل البيت بالبكاء للحصول على شفاعة الحسين باعتبار أن روحه «تتطلع إليكم من هودج القدس وتنظر إلى مقيمي المأتم عليها بعين الشفقة»[٥].

وللواعظ الكاشفي كتاب آخر يعكس نزعة شيعية واضحة هو «فتوت نامه ســلطاني»[٦] وهــي نسخة ناقصة من نهايتها ولكن محتوياتها كافية لإصدار حكم واضح عليها. بدأ الكاشفي الكتــاب بتحيــة النبي والخلفاء الأربعة ثم بالصلاة على العترة والصحابة[٧]. وبعد أن انتهى من المقدمة ذكــر موضــوع الكتاب ثم شرع فيه بالسلام على علي بن موسى الرضا وأورد المؤلفات التي سبقته في العرض للفتــوة التي اعتبرها شيعة من التصوف والتوحيد. وبعد ذلك ذكر الكاشفي أن «مبدأ الفتوة

(١ ــ ٣) روضة الشهداء ص ٢٠٣ ــ ٢٠٥.

(٤) أيضاً ص ٣٢٨.

(٥) أيضاً ص ٣٣٨: «از هودج قدس بأشك شمامي نكرد، ودر مأتم داران خود از روي شفقت نظر ميكند».

(٦) راجع الجزء الأول وهو مخطوط فارسي محفوظ في المتحف البريطاني بلندن برقم Add. 22, 705 .

(٧) الحق أن هذا ما ينبغي أن يكون، أما النص فيبدو أن الناسخ قد تصرف فيه فإنه يصلي على «أمير المؤمنين الحسن وأمير المؤمنين حسين ذي النورين وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنهم» وذو النورين هو عثمان كما لا يخفى وهو الثالث فلا بد أن يكون عمر مكان علي، واللفظ الأول مطموس ولا بد أن يكون أبا بكر (فتوت نامه ص ١).

ومظهرها إبراهيم الخليل وان قطبها علي المرتضى عليه السلام وخاتم الفتوة المهدي عليه الســلام»[١]. وهكذا تبدأ القصة لتكون الفتوة مثل النبوة إرثاً سرى في الأنبياء حتى وصل إلــى محمــد ﴿ﷺ﴾ فعلــي فالأئمة عن طريق إسماعيل (عليه السلام) ثم انتظمت أنبياء بني إسرائيل عن طريق إسحق ويعقــوب[٢]. واستشهد الكاشفي لفتوة علي بالخبر المشهور «لا فتى إلا علي لا سيف إلا ذو الفقار»[٣] وأيد ذلك بالآية: «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله»[٤] والآية: «ويؤثرون على أنفســهم ولــو كــان بهــم خصاصة»[٥]، ولم يغفل عن تأييد فتوة الأئمة واحداً بعد الآخر[٦]. وبعد أن مهد الكاشفي لقيام الفتوة بعلي، جعل أولاده الثلاثة الحسن والحسين ومحمداً منهم، وعدد سبعة عشر رجلاً من مختلف العناصر ليكونــوا رؤساء الفتيان من المسلمين، واختار أربعة منهم ليكونوا خلفاء لها على الجهــات الأربــع مــن العــالم الإسلامي: إيران ومصر والروم واليمن[٧]. وأردف الكاشفي ذلك بتعداد فتيان الصوفية فأوصــل سلســلة منهم عن طريق نجم الدين الكبرى إلى الجنيد فمعروف فعلي بن موسى الرضا إلى النبي[٨]، وجعل مــن تقاليد الفتوة أن يتناولوا حلوى غير معالجة بالنار ذكر أنها طيف بها على الناس بعد اجتماع غدير خم[٩]، وهكذا بدأت مظاهر التشيع تظهر. ولما تطرق الواعظ إلى طقوس رسم الأئمة الفتيان نقل نصاً من فتــوة عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٠/ ١٣٢٩ ــ ٣٠) عدد فيه الأئمة الاثني عشر واحداً بعد الآخر حتى بلــغ المهدي فوصفه بأنه «حجة أهل الأرض والسماء صاحب الزمان وقاطع البرهان»[١٠].

---

(١) فتوت نامه ص ٣.

(٢) أيضاً ص ٧.

(٣) أيضاً ص ١٥ ــ ١٦ وانظر الطبري ١/ ١٤٠٢.

(٤) البقرة ٢: ٢٠٧.

(٥) الحشرة ٥٩: ٩.

(٦) فتوت نامه ص ٥.

(٧) أيضاً ص ٩٤ ــ ٩٥.

(٨) أيضاً ص ٩٦.

(٩) أيضاً ص ١٠.

(١٠) أيضاً ١٠٤ ــ ١٠٦.

وبهذا يورد الواعظ الكاشفي التشيع الاثنا عشري حتى في موضوعات التصوف التي لا تحـــوج إليه أمارة على المدى البعيد في الامتزاج الذي استغرق التصوف والتشيع.

٨ ــ ابن أبي جمهور الأحسائي
(٨٣٨ ــ ما بعد ٩٠١/ ١٤٣٤ ــ ١٤٩٦)

ولد محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الإحسائي في مدينة الاحساء[١] من البحرين[٢] في سنة ٨٣٨/ ١٤٣٤ ــ ٥[٣] من أسرة علمية قديمة بها. ونشأ هناك ودرس على أبيه زين الــدين علــي[٤] الذي تلقى عن سلسلة من شيوخ البحرين كان رابعهم فخر الدين أحمد بن عبــد الله المعــروف بــالمتوج البحراني (ت في حدود ٨١٠/ ١٤١٧ ــ ٨)[٥] تلميذ محمد بن الحسن نجل ابن المطهر الحلي المعروف بفخر المحققين (ت ٧٧٥/ ١٣٧٣)[٦]. وعادت سلسلة أساتذة ابن أبي جمهور الإِحسائي تتجه إلى البحرين باتصال ابن المطهر الحلي بميثم البحراني وأخذ هذا عن علي بن سليمان إلى أن تنتهــي بشــيعة بغــداد منتهية بالرضا من الأئمة[٧]. ولم يكتف ابن أبي جمهور بما تعلمه من أبيه فقصد إلى النجف وتلقى فــي فجر شبابه من أساتذة من

---

(١) مسلك الافهام والنور المنجي من الظلام المعروف بمجلى مرآة المنجى لابن أبي جمهور الاحسائي، إيران ١٣٢٤/ ١٩٠٦، ٥٢٥.

(٢) معجم البلدان للحموي ١/ ١٣٧. ومعروف أن الأحساء غير البحرين، ويبدو أن الأخيرة كانت قاعدة هذه المقاطعة الخليجية.

(٣) جاء في مناقشات ابن أبي جمهور مع متكلم من أهل السنة في سنة ٨٧٨/ ١٤٧٣ ــ ٤ أنه كان في الأربعين من عمره (راجع مجالس المؤمنين ص ٢٥٠ ــ ٥١ وروضات الجنات ص ٦٢٤) والمناظرة متضمنة في رسالة صغيرة هي جزء من المخطوط Add. 16,832 في المتحف البريطاني بلندن ورقة ٩٦ أ.

(٤) المجلي ص ٥٢٥.

(٥) هدية العارفين ١/ ١١٩، وانظر ترجمة ابن المتوج في روضات الجنات ص ١٥.

(٦ ــ ٧) المجلى ص ٥٢٥.

هناك كان منهم شرف الدين حسن بن عبد الكريم الفتال[١]. وظل هنا إلى سنة ٨٧٧/ ١٤٧٢ ــ ٣[٢] توجه بعدها إلى مكة عن طريق سورية حيث لقي في كرك نوح، المركز الشيعي المعروف، أستاذاً بحراني المولد أيضاً هو علي بن هلال الجزائري[٣] وأخذ عنه مدة شهر واحد[٤]. وتأتي أهمية هذا الاتصال، الذي ربما كان مشكوكاً فيه، من أن علي بن هلال هذا كان تلميذ ابن فهد الحلي وأستاذ علي بن عبد العالي الكركي[٥] الذي سيلمع نجمه قريباً في تنظيم نشر التشيع في ظل الدولة الصفوية القريبة الظهور. وحتى في حج البيت لم يفلت ابن أبي جمهور فرصة الاستفادة من الحجاج لما لقي في الدرعية بنجد رجلاً يمنياً من متساهلي الصوفية وناظره في تركه الواجبات الشرعية[٦].

لقد كان قرب البحرين من إيران وتطورات الحالة الدينية فيها حافزاً للشيعة من أهل خراسان على الاستفادة من خبرة ابن أبي جمهور بغية المشاركة في نشر المذهب الشيعي هناك في وقت كان التسامح الديني والاضطراب النفسي يسودان هذه الديار، فكتب في طريقه إليها رسالة «زاد المسافرين في أصول الدين». ثم كلفه النقيب محسن بن محمد الرضوي القمي بكتابة شرح عليها وكان ذلك في سنة ٨٧٨/ ١٤٧٣ ــ ٤[٧].

وبرزت براعة ابن أبي جمهور في المناظرة التي جرت بمحضر من جمهور من أهل السنة والشيعة بينه وبين متكلم وصف بالفاضل الهروي وكان قادماً من هراة للقاء هذا «المتكلم العربي» كما سماه هو والذين حضروا المناظرة[٨]، دلالة على الأهمية

(١ ــ ٢) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠.

(٣) روضات الجنات ص ٤٠١ وكان عراقي الأصل.

(٤) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠، روضات الجنات ص ٦٢٤.

(٥) روضات الجنات ص ٤٠١ أمل الآمل ص ٢١.

(٦) المجلى ص ٢٦١.

(٧) مجالس المؤمنين ص ٢٥٠ ــ ٢٥١.

(٨) المناظرة ورقة ٢٨٤ أ. روضات الجنات ص ٦٢٤، أما الفاضل الهروي نفسه فربما كان أحمد بن يحيى بن سعيد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي الشهير بشيخ الإسلام وبأحمد الحفيد «باعتبار كونه =

التي أسبغها وجوده في تلك الديار التي لم يكن فيها، كما يبدو، متكلم شيعي يحسب له حساب.

وظل ابن أبي جمهور يتنقل بين طوس وبلاده إلى أن مات بعد سنة ٩٠١/ ١٤٩٥ ــ ٦[١]، وقبل سنة ٩٠٦/ ١٥٠٠ ــ ١، لأن الصفويين لم يذكروه مع من شارك في بناء الدولة الشيعية الجديــدة. ولــو كان حياً لأخذ مكان علي بن عبد العالي الكركي.

وخلف ابن أبي جمهور كتباً في الكلام خاصة[٢] منها زاد المسافرين الذي ألفهُ لتلميــذه محســن الرضوي، وغوالي اللآلي في الحديث الذي قيل فيه إنه أكثر فيه «من أحاديث العامة» إلى الحد الذي منع بعض الشيوخ معه من الاعتماد على صاحبه[٣]، ثم كتابه المعروف المجلي الذي سنعرض له فيما يلي.

ذكر الأحسائي أن هذا الكتاب استغرق منه وقتاً طويلاً جداً وأشار إلى أنه بدأ تصنيفه في شــبابه بالنجف[٤] على صورة متن سماه «مسلك الافهام في علم الكلام». ولما شاع بين الطلاب كتب عليه حاشية سماها تلاميذه «النور المنجي من الظلام حاشية مسلك الافهام»[٥]، وكان ذلك فــي ســنة ٨٩٣/ ١٤٨٨. ولما استقبله الطلاب في أثناء زيارته للنجف بحماسة بالغة راجعة سنة ٨٩٤/ ١٤٨٩ ونقحه وأضاف إليه وتم إخراجه في صفر سنة ٨٩٦/ ١٤٩٠ ــ ٩١ باسم «مجلى مرآة [النور] المنجــي [مــن الظــلام]»[٦] وبصفه قد «اشتمل على الحكمة الإلهية ونفايس

= من أحفاد المحقق التفتازاني» «وقد تولى القضاء بهراة مدة ثلاثين سنة في دولة السلطان حسين ميرزا بايقرا» وقتله إسماعيل الصفوي لما فتح بلاده سنة ٩١٦/ ١٥١٠ مع جماعة من العلماء الهراتيين. ومما يذكر أن هذا القتل تم دون التفات إلى المعارضة الشديدة التي أبداها علي بن عبد العالي الكركي الذي كان يصاحب الحملة الصفوية «فكان الشيخ علي المذكور في ذلك التأسف أبداً مدة حياته» (انظر روضات الجنات ص ٩٣).

(١) راجع فهرست كتابخانه مباركةء فيضيهء قم، قم ١٣٣٨/ ١٩٥٩، ص ٤١٨.

(٢) راجع المجلي ص ٣ وثبتاً يكتبه في روضات الجنات ص ٦٢٥.

(٣) لؤلؤة البحرين ص ١١٣.

(٤ ــ ٥) انظر المجلي ص ٥٨٥ وقد طبع في طهران طبع حجر في سنة ١٣٢٩/ ١٩١١ أيضاً.

(٦) المجلى ص ٤.

أسرار العلوم العرفانية وخلاصة زبدة الوصول ونهاية مراتب الكمال المأمول»[١] فصار على صورة متن قديم وشرحه ثم حاشية على الهوامش. لقد اعتبر ابن أبي جمهور كتابه بحثاً في علم الكلام الذي أفنى فيه عمره[٢] وهو في الحق موسوعة تستغرق كل الموضوعات المعروفة في عصره تقريباً، غير أن المسحة الغالبة عليه هي الفلسفة على الصورة التي عرضها ابن ميثم البحراني مع ميل إلى أسلوب حيدر الآملي. والكتاب مقسم إلى نصفين، الأول يعرض لمباحث التوحيد والثاني لمباحث الأفعال على اعتبار أن علم الكلام «منقسم في الحقيقة إليهما»[٣]. وقد أضفى ابن أبي جمهور كثيراً من التجلة على ميثم البحراني ووصفه «بالعلامة الأعظم والبحر الخضم»[٤] ومع أنه اعتمد على ابن المطهر الحلي في الموضوعات المتصلة بالعلة والمعلول[٥] إلا أنه لم يعتمد الاعتماد نفسه على فقهاء الشيعة ومتكلميهم الرسميين وان كان أورد ذكر الشيخ المفيد مرة واحدة[٦]. وكان هذا أول مآخذ الشيعة علي ابن أبي جمهور وسنرى النتيجة.

لقد كان هدف ابن أبي جمهور هو هدف الآملي نفسه، وقد كان من أمارات التقدير الذي أبداه للآملي أن وصفه «بالسيد العلامة المتأخر صاحب الكشف الحقيقي»[٧] وكذلك «الفاضل المتأخر قطب الأقطاب»[٨]، وتبنّى ما رمى إليه من مزج التصوف والتشيع في فرقة واحدة، وأورد ما أورده الآملي من حجج ومعلومات[٩]. وفوق ذلك اعتبر «الشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة هي حقيقة الشرع المحمدي...»[١٠]، واستشهد لهذا الرأي بنصوص من كتاب الآملي «البحر الخضم»[١١] الذي لا بد أنه كان آخر كتبه لما فيه من مادة جديده لم يعرضها في كتبه التي نعرفها[١٢]. لكن ابن أبي جمهور سار إلى مدى أوسع بمحاولته دمج نتائج علم الكلام، متمثلاً في توحيد الأشاعرة

---

(١) المجلى ص ٤ ــ ٥.
(٢) أيضاً ص ٣.
(٣) أيضاً ص ٢٠٢.
(٤) أيضاً ص ١٧٩.
(٥) أيضاً ص ١٠٦.
(٦) أيضاً ص ١٨٢.
(٧) أيضاً ص ٣٨١.
(٨) أيضاً ص ١٩٢.
(٩) أيضاً ص ١١٠، ٣١٣ ــ ٤، ٣٧٦.
(١٠) أيضاً ص ٣١٣.
(١١ و١٢) المجلي ص ٥٥٦.

والمعتزلة[١]، ونتائج الفلسفة والتصوف لتكون الإطار النظري لفرقة واحدة ذات عقيدة واحدة هي عقيدة التوحيد[٢]. وكان مثل ابن أبي جمهور الأعلى في هذه المحاولة شهاب الدين يحيى بن حبش المقتول الذي سماه بالشيخ الإلهي[٣] ونقل عنه نصوصاً من حكمة الإشراق[٤] وكتاب المقاومات[٥] والتلويحات[٦]. ولم يفت ابن أبي جمهور أن يستشهد بأقوال أبي يزيد البسطامي[٧]. والحلاج[٨] والشبلي[٩] وعبد الله الأنصاري[١٠] والغزالي[١١] وابن عربي[١٢] وسعد الدين الحموي[١٣] بالإضافة إلى أفلاطون[١٤] وأرسطو[١٥] وفرفريوس[١٦] والفارابي[١٧] وابن سينا[١٨] وفخر الدين الرازي[١٩] ونصير الدين الطوسي[٢٠] وقطب الدين الشيرازي[٢١].

والواقع أن المجال لا يتسع للإفاضة في عرض آراء ابن أبي جمهور ولكننا سنورد مثلاً على هذه النظرية الجديدة التي طمح إلى تطبيقها. فعند تعرضه للتوحيد مثلاً، عرّفه أولاً وذكر أنه «التفريد» وأضاف إلى ذلك أنه «إثبات صانع واحد لهذا العالم»[٢٢]، ثم تناوله على الصورة الجديدة بقوله «اصطلاح أهل التحقيق هو تفريد ذات الحق تعالى عن جميع الكثرة باعتبار انطواء جميع الصفات والأفعال فيها، وعلى طريق أهل التصوف هو تفريد الموجود المحض على وجه تنطوي فيه المبادئ والترتيب في عظمته القيومية[٢٣]. وبعد أن أورد أقوالاً لمحيي الدين بن عربي أضاف:

---

(١) أيضاً ص ٢٢٢.
(٢) أيضاً ص ١١٠، ١٦٥.
(٣) أيضاً ص ١٣٧، ١٥٨، ٥٦٧.
(٤) أيضاً ص ٥٦٦.
(٥) أيضاً ص ١٢٧، ١٥٨.
(٦) أيضاً ص ٥٦٧.
(٧) أيضاً ص ١٦٦.
(٨) أيضاً ص ٨، ٤٠٨.
(٩) أيضاً ص ١٠٩ ــ ١١٠، ٢٠٢.
(١٠) أيضاً ص ١١٠.
(١١) أيضاً ص ٢٢٠.
(١٢) أيضاً ص ١٠٩، ٢٢٠.
(١٣) أيضاً ص ٣٨١.
(١٤) أيضاً ص ٣٣٢، ٥٦٦.
(١٥) أيضاً ص ٣٣٢.
(١٦) أيضاً ص ١٦٥.
(١٧) أيضاً ص ٣٢٩.
(١٨) أيضاً ص ١٢٧، ٣٣١.
(١٩) المجلى ص ٥٧، ٦٥، ٧٢.
(٢٠) أيضاً ص ٥٥٦ وذلك بنقله نصوصاً من كتابه أوصاف الاشراف.
(٢١) أيضاً ص ٥٥٦ وذلك بنقله نصوصاً من شرحه على حكمة الاشراق.
(٢٢) أيضاً ص ١١٠.
(٢٣) أيضاً ص ١١٠ ــ ١١١.

«وإلى هذه إشارة الإِمام المعصوم جعفر الصادق بقوله: اللهم إني أسألك بتوحيدك الــذي فطــرت عليــه العقول... وأرسلت الرسل... وجعلته أول فرايضك ونهاية طاعتك»[1] ثم أسند ذلك بقولين للشبلي وعبــد الله الأنصاري في منازل السائرين ليؤيده بحديث نبوي يقول: «من عرف الله كلَّ لسانه»[2]. وبقول لعلي «الحقيقة كشف سبُحات الجلال من غير إشارة»[3]. ومن التوحيد خرج ابن أبي جمهور إلى الاتحاد فقــدم له بقول لفرفريوس من أنه «اتحاد المدرك بالصورة المدركة»[4]، وغيره من الفلاسفة بأن «النفس الناطقة إذا أدركت شيئاً فإدراكها له إنما هو باتحادها بالعقل الفعال بحيث تصير النفس المدركة حقيقة العقل الفعال عند الإِدراك»[5] ثم يقرن هذا بما يشير إليه أرباب التجريد ومشايخ الصوفية على اعتبــار «أن مــرادهم باتحاد النفس بالصورة العقلية أو بالعقل الفعال، الذي يشير إليه المشايخ من أهل الذوق والتصوف، وهــو أن النفس إذا اتصلت ببعض الأنوار المجردة في بعض الخلسات والانخلاع عن البدن... تغيب عن ذكائها وعن شعورها بذاتها... فتفنى عن ذاتها، ويعبرون عن هذه الحالة بالاتحاد»[6] الذي استشهد له ابن أبــي جمهور بأقوال الحلاج وأبي يزيد البسطامي المعروفة مؤيَّدة من جديد بالآية: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»[7] والآية التي خاطب الله بها موسى: «إني أنا الله رب العالمين»[8] وأخيراً الحديث الذي قيــل في حق علي: «ما انتجبته ولكن الله انتجاه (انتجبه)»[9].

وأما اتصال كل هذا بأقوال الأشاعرة والمعتزلة فيتعلق بالتوفيق بين عقيدة المعتزلة بأن العــالم سائر إلى غاية معينة، وعقيدة الأشاعرة بنفي الغرض ونفي الغاية بالكلية عن الفعل ليخرج من ذلك إلــى أن الغاية موجودة لذاتها فيؤدي إلى الحل

(١ ــ ٣) أيضاً ص ١١٠ ــ ١١١.
(٤ ــ ٥) المجلى ص ١٦٥.
(٦) المجلى ص ١٦٦.
(٧) الأنفال ٨: ١٧.
(٨) القصص ٢٨: ٣٠.
(٩) المجلى ص ١٦٦.

المنشود وهو «يقتضي سوق الأشياء إلى كمالاتها المستعدة بحسب قابلياتها الحاصلة في ذواتها»[١]. وكان هذا يعني عند ابن أبي جمهور أنه قد «سقط النزاع ووجب على كل عاقل الاعتراف بأن جميع أفعاله الفائضة عن عنايته مشتاقة إلى كمالاتها ومتعدية [لعلها: مؤدية] إليها»[٢] وبذلك صار التوحيد والاتحاد الإِسلامي والفلسفي والصوفي واحداً و«هو التوحيد الوجودي الذي عليه الكل من أوليائه الذي ينتفي به الشرك الخفي»[٣]. وهكذا عدنا إلى الآملي على صورة أوسع لتصبح فكرة وحدة الوجود مستغرقة للمعرفة على أنواعها المختلفة.

ولا بد أن ابن أبي جمهور قصد من وراء هذه التفصيلات إلى بلوغ هدف يتعلق بتكوين فرقة جديدة أو على الأقل اتجاه جديد ينصب فيه التشيع ليكون عقيدة جامعة للاتجاهات كلها، ومن هنا كان من الضروري أن يعرض للنبوة والإِمامة على المنهج الذي رسمه ليتأدى من ذلك إلى رسم شكل جديد للعقيدة الشيعية.

لقد عرض ابن أبي جمهور للعالم باعتباره منظماً بلطف من الله كرأي المتكلمين من العدلية[٤] وهم المعتزلة كما لا يخفى، وذكر أن هذا اللطف قد صب في صورة «بعث الأنبياء ونصب الأولياء للاحتياج إليهم في انتظام المعاش لحصول الاجتماع المضطر إليه في بناء النوع»[٥]. وذكر ابن أبي جمهور أيضاً أن هؤلاء الأشخاص سموا بأسماء متعددة هي في الواقع ذات دلالة واحدة. فالفلاسفة سموا الرئيس المذكور صاحب الناموس وأهل الكلام شارعاً ورسولاً، هذا بالنسبة للنبوة، وأما الإِمامة فهي عند ابن أبي جمهور مصداق ما اصطلح عليه الفلاسفة بالملك والمتأخرون بالإِمام[٦]. وعرض هذا المتكلم للوجه الإِسلامي لتنظيم العالم فرأى أنه متضمن في النبوة والولاية. وبعد مناقشته على الصورة الصوفية[٧] أشار

---

(١) أيضاً ص ٢٢٢.
(٢ ــ ٣) أيضاً ص ١١٠.
(٤) المجلى ص ٢٣٧.
(٥) أيضاً ص ٢٣٦.
(٦) أيضاً ص ٣٣٦ ــ ٣٢.
(٧) أيضاً ص ٢٣٧.

إلى أن علي بن أبي طالب كان في الواقع الولي الذي نصبه الله وحباه بالعصمة(١) وبكل ما يجعله إنساناً كاملاً يقوم مقام الرسول حتى في كونه خلق قبل آدم(٢). وكما كان النبي ختم الأنبياء اعتبر ابن أبي جمهور علياً خاتم الأولياء المطلق على طريقة ابن عربي واعتماداً عليه(٣) مع أن الأخير اعتبر عيسى عليه السلام صاحب هذه الصفة(٤). ولما بلغ الأمر إلى هذه المرحلة اتخذ ابن أبي جمهور سمتاً صوفياً وجعل الأئمة الاثني عشر أولياء عارفين وشيوخاً لمشايخ الصوفية حتى وصلت الولاية إلى المهدي الذي صار «قطب الوقت وإمام الزمان وخليفة العصر وخاتم الولاية المحمدية»(٥)، واستند في ذلك إلى رأي حيدر الآملي واستشهد على صحة ذلك بنص ابن عربي على أن «أسعد الناس به أهل الكوفة»(٦) وبعبد الرزاق الكاشاني في تأويلات القرآن(٧). والحق أن المجال لا يتسع للعرض لتفاصيل هذا الكتاب الذي جمع كثيراً من ميادين المعرفة المعاصرة لابن جمهور، ولكن ينبغي أن نشير إلى أنه نفسه قد أشار إلى خلو ديار التشيع من الحماس إلى المعرفة وأن مجالس العلم كانت خالية من المتعلمين، فأراد أن يبث روحاً جديدة في العقيدة بمزجها بما يجعلها متجاوبة مع روح العصر ومصبوبة في قالب جديد متشوِّق دون أن يخل هذا التعديل، أو التزيين على الصحيح، بالأسس والأصول. ومن هنا قال: «تصفحت الأحوال الواقعة من الماضين من العلماء الراسخين وأهل السلوك من الحكماء والمتصوفين فوجدت طريقهم واحداً ومسلكهم قاصداً.. فجعلتهم لي أدلاء أمشي بهم في هذه المزالق وأتبع آثارهم في فتح أبواب هذه المغالق. فلما قعد بي الحظ عن مجالستهم وتأخر بي الزمان عن مشاهدتهم انتجعت حصايد زراعاتهم والتقطت ما تناثر من حبات تبادُر حالاتهم...»(٨). وقد صرح ابن أبي جمهور بهذا الاعتراف بناء على أن هذه

---

(١) أيضاً ص ٣٢٤.

(٢ و٣) أيضاً ص ٣٧١ وراجع في ذلك ابن عربي في الفصّ الشيشي فصوص الحكم تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، مصر ١٩٥٤، (١/ ٦٣).

(٤) راجع الجزء الأول.

(٥) المجلي ص ٣٧٦، انظر طرائق الحقائق ١/ ٢٦١.

(٦) أيضاً ص ٣١٠ وانظر الفتوحات المكية ٣/ ٤٣٠.

(٧) المجلي ص ٣٧٦.

(٨) أيضاً ص ٥٨١.

الطريقة هي التي «كان عليها الأخيار وكان بها وصولهم إلى مقامات الأبرار والاقتداء بسير الأولياء الكبار من الأئمة الأطهار»[١]. ولا شك أن هذا كله يعني ثورة على التشيع وتحرّراً لم يقبله زملاؤه من المعاصرين والمتأخرين عنه ووصفوه لذلك بأنه «رمي بالتصوف»[٢] ولم يذكروا له تلميذاً واحداً من الفقهاء والمتكلمين المعترف بهم[٣]، مع كثير مما أشار إليه من تحمس الطلبة للتلقي عنه[٤]، ولم يذكروا من الرواة عنه إلا واحداً هو تلميذه وصديقه محسن الرضوي[٥] الذي أضافه في طوس ونظم له المناظرات. وكان مثل ابن أبي جمهور في هذا كله كمثل البرسي الذي رأينا من آرائه وأحواله الكثير. وكالبرسي أيضاً رحّب المتصوفة من الشيعة بابن أبي جمهور الاحسائي أجمل ترحيب ومثّلهم الحاج معصوم علي بوصفه له بكونه «من جملة الفقهاء الاعلام والمحققين العظام الذين صححوا للشيوخ طريق التصوف وصدقوه ووضعوا أسس العقائد الدينية»[٦]. ومن هنا لم يكن من الغريب أن يروي عنه أحد أبناء حيدر الآملي، ولم يكن من الغريب أيضاً أن يشك في هذا الخبر محمد باقر الخوانساري[٧] الذي رأينا موقفه من البرسي فيما مضى.

ومهما يكن الأمر فقد كان الأحسائي صورة متطورة عن ميثم البحراني وحيدر الآملي ونموذجاً للشيخية الذين قادهم أحسائي آخر على المنهج ذاته. وهذا الذي صنعه ابن أبي جمهور سيكون مقدمة لأمور أخطر سيتعرض لها التشيع في موجته الثالثة على أيدي الصفويين كما سيتبين لنا في الفصل الختامي من هذا الكتاب. وقبل أن نختم هذا الفصل لا بد أن نشير إلى أن في كتاب المجلى قطعة كبيرة شاذة عن المنهج العقلي الذي اتبعه فيه هي التي تتصل بعلي بن أبي طالب وإمامته وكراماته والعرض للتشيع على صورة تاريخية جدلية طويلة يبدو أنها أقحمت على الكتاب فيما

---

(١) أيضاً ص ٥٨١.

(٢ و٣) روضات الجنات ص ٦٢٦.

(٤) انظر المجلي ص ٣، ٤.

(٥) روضات الجنات ص ٢٦٦ ومجالس المؤمنين ص ٢٥٠ ــ ٥١.

(٦) طرائق الحقائق ١/ ١٣٥.

(٧) روضات الجنات ص ٦٢٦.

بعد وخاصة أن فيها تكراراً لأمور ناقشها ابن أبي جمهور من قبل[1]. وقبل أن يجف الحبر ينبغي أن نشير إلى أن الشيعة التقليديين والمحافظين في شخص محمد بن الحسن الملقب بالحرّ العاملي الأخباري (ت ١٠٩٧ هـ/ ١٦٨٦م) صاحب الرسالة الاثنا عشرية في ردّ الصوفية، عدّوا ثلاثة من كتب ابن أبي جمهور الأحسائي من المصنفات المختلف في حجّيتها وهي عبارة تعني النهي عن تداولها والإِفادة منها لما فيها من غرابة وغلو وخطأ في السند، وهذه الكتب هي غوالي اللآلي والمجلي والأحاديث الفقهية[2]، وهذا يعني، فوق الأسباب الماضية، أن النزعة الفلسفية في مجالي العقل والتصوف لم تعد مرضية في المجتمع الشيعي المتأخر بعد أن استطاع أن يقوم على ساقه وهي ظاهرة ليست غريبة على المتتبع للمسالك التي طرقها هذا الكتاب.

---

(١) انظر المجلى ص ٣٤٩ ــ ٤٣٣، أما التكرار فمن أمثلته ما يتصل بالمهدي والنصوص التي ينقلها ابن أبي جمهور عن ابن عربي (ص ٤٨٧) وهي تكرار لما سبق أن عرض له من قبل (ص ٣١٠). وفي الكتاب مكررات أخرى تسهل ملاحظتها في هذا القسم المقحم في رأينا.

(٢) انظر طرائق الحقائق للخوانساري، الجزء الرابع، ص قم ١٣٩١هـ، ص ٢٢٦.

التشيّع في بلاد الروم في عهديْ السَّلاجقة والعثمانيين

١ ــ تمهيد تاريخي:

قبل الشروع في هذا الفصل، يحسن أن نوضح أمرين: الأول: أنه يتصل بالفقرات السابقة من هذه الرسالة ولكن وحدته واستمراره يجعلان قسمته من الصعوبة بمكان، والثاني أن العنوان نفسه لا ينطبق تماماً على المادة التي سنوردها، ولكنه يُعنَى على كل حال بالطريقة التي تسرب بمقتضاها التشيع إلى هذه البلاد التي كانت منذ بداية استيطانها سنية.

وللتمهيد لهذا الموضوع يتعين علينا أن نعرض لبدء دخول الإِسلام إلى بلاد الروم، فبعد فتح الشام لم يستطع العرب أن يتوسعوا إلى الشمال وكانت تحجزهم عنه قوة الدولة البيزنطية الشرقية، غير أن العرب استمروا يحاولون على صورة غزوات قصيرة لا تثمر احتلالاً أو بقاءً طويلين. ومن أمثلة ذلك غزوة جزيرة أرواد شمالي القسطنطينية، في سنة ٥٢ أو ٥٤/ ٦٧٢ أو ٦٧٤[١] التي انسحب المسلمون منها بعد سبع سنوات[٢]، ومشتى الأمويين بأرض الروم سنة ٥٤ أو ٥٥/ ٦٧٤ أو ٦٧٥[٣]. وبعدها انشغل الأمويون بفتوح المشرق حتى اكتسحوا إيران وتركستان

(١) فتوح البلدان ص ٢٣٧، ابن الأثير ٣/ ١٩٦.

(٢) ابن الأثير ٣/ ١٩٦.

(٣) الطبري ١/ ١٧١، ابن الأثير ٣/ ١٩٦.

وأرمينية وجزء من الهند. على أن الغزوات الفردية استمرت ومن جملتها ما نسب إلى عبد الله البطال (ق ١٢٢/ ٧٤٠) من مغامرات بطولية في أرض الأعداء[١].

أما في اتجاه الشمال فقد كان الغزو يتم على صورة التحامات مع البيزنطيين ما لبثت أن اتخذت طابعاً دينياً حماسياً اشتد في أيّام الرشيد والمأمون والمعتصم واستمر كذلك إلى أيام سيف الدولة الحمداني في إمارته على الموصل وحلب. ولما ظهرت الموجة التركية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وبدأ السلاجقة ــ وكانوا من عنصر الغُز من الأتراك ــ في بناء دولتهم من قبائلهم الرحالة، حملتهم قوة جيرانهم

---

(١) انظر الطبري ٢/ ١٥٥٩، حوادث سنة ١١٣/ ٧٣١، ١١٤/ ٧٣١ وص ١٧١٦، حوادث سنة ٢٢/ ٦٤٣ وابن الأثير ٥/ ٩١ ــ ٩٢. وانظر كذلك تاريخ الخلفاء للسيوطي، مصر ١٩٥٩ ص ٢٤٨، حيث روي أن خنجرة فتحت على يد البطال الشجاع المشهور «في السنة السابعة من أيام هشام عبد الملك» (ح ١٠٥ ــ ١٢٥/ ٧٢٤ ــ ٧٤٣) وراجع دول الإسلام للذهبي ١/ ٥٨ حيث أرخ قتل البطال في سنة ١٢١/ ٧٣٩، وراجع أيضاً ١/ ٤٦، ٥٨. وقد سمّى الذهبي البطال بأبي محمد أو أبي يحيى عبد الملك، وسماه محقق تاريخ الخلفاء بأبي الحسن عبد الله الأنطاكي (هامش ص ٢٤٨) وذكر المسعودي «عن بعض الروم ممن قد أسلم وحَسُن إسلامه أن الروم صوّرت عشرة أنفس في بعض كنائسها من أهل البأس والنجدة والمكائد في النصرانية والحيلة من المسلمين منهم... عبد الله البطال...» (مروج الذهب، ط: مصر ١٣٤٨ه، ٢/ ٤٥١. وقد أشار ابن العماد إلى النحل الكثير الذي أضفي على شخصية البطال عن طريق الرواة (شذرات الذهب ١/ ١٥٩). وعن تتريك البطال انظر تاريخ الحضارة الإسلامية لبارتولد، ترجمة حمزة طاهر مصر ١٩٤٢ ص ١٠٤. وقد نسب أبو الحسن الشاذلي إلى البطال أيضاً باعتباره علوياً وسمى الأخير بطال بن أحمد بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب (نور الابصار لمؤمن الشبلنجي، مصر ١٣١٢، ص ٢٢٠) نقلاً عن «اللطيفة المرضية في دعاء الشاذلية» لشرف الدين بن سليمان الكندي وهو نسب لم يوافق على صحته الذهبي (انظر الاعلام للزركلي ٥/ ١٢٠). يضاف إلى هذا أن أخاً لأحد أمراء الإسكندرية قتل في سنة ٢٠٠ه [= ٨١٥ ــ ٨١٦م] وكان اسمه عبد الله البطّال بن عبد الواحد، من نسل معاوية بن حديج. ويبدو أن اسم البطّال صار علماً يتسمى به (انظر: ولاة مصر لمحمد بن يوسف الكندي، ت ٣٥٠ه/ ٩٦١م، بتحقيق د. حسين نصار، بيروت ١٣٧٩ه/ ١٩٥٩م، ص ١٨٦). وجمعاً لمادة إضافية عن البطال ننقل النص التالي:

«البطالي: هذه النسبة إلى البطال، وهو اسم لجد أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن مسلم بن البطال اليماني بن البطالي نزيل المصيصة. وهو من صعدة اليمن، روى عن العباس بن محمد الدوري وغيره، وحدث بالمصيصة بعد سنة ٣١٠ = ٩٩٢ ــ ٣م.

(اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير، مصر ١٣٥٧، ١/ ١٢٩).

من الأتراك والتتار وإسلامهم[١]، الذي قيل أنه كان مسبوقاً بالمسيحية[٢]، على الاتجاه إلى مراكز الإسلام أولاً حيث الدول ضعيفة، فأنهوا الحكم البويهي الشيعي وقبضوا على أزمة الحكم بأيديهم في سـنة ٤٤٧/ ١٠٥٦. واتجه فريق آخر صحبة عناصر تركمانية إلى بلاد الروم حيث المجال الحيوي للتوسع التركـي تحت شعار نشر الإسلام ــ شأن العرب الذين فتحوا بلاد الترك والشرق وفقاً لهذا الشعار ــ ولملاءمـة طبيعة تلك البلاد الباردة الجبلية للتكوين الطبيعي لهذا الجنس من البشر. يُضـاف إلـى هـذا أنّ اتجـاه السلاجقة إلى بلاد الروم تم نتيجة للخلافات التي نشأت بين القادة السـلجوقيين أنفسـهم[٣]، فاضـطرت الظروف هذا الفريق إلى مفارقة القوة الرئيسية والاتجاه إلى الشمال.

وكان أول التحام ناجح للسلاجقة مع البيزنطيين في سنة ٤٤٠/ ١٠٤٨ استطاعوا بعده التوغل في البلاد حتى وصلوا قريباً من القسطنطينية. ولكن الخلاف بين القادة أنهى هذا الانتصـار بصـلح تبعـه انسحابهم[٤]. ثم جاءت المعركة الفاصلة التي دارت في خلاط من أرمينية سـنة ٤٦٢/ ١٠٧١ وانتهـت بأسر ملك البيزنطيين نفسه[٥] وفتحت الطريق أمام العناصر التركية للاستيلاء على الأناضول والنـزول فيه[٦] بل والتوسع في احتلال بلاد الروم حتى جعل الأمير سليمان بن قتلمش قاعدته في مكان قريب من القسطنطينية[٧].

واستقر أمر النازلة الجديدة على أن احتل السلاجقة قونية وجعلوها عاصمة لهم في مقاطعة الروم من أناتوليا البيزنطية. أما التركمان، وقد كانوا تحت قيادة محمد بن دانشمند، فقد نزلوا الأناضول، التـي فتحوها دون مشاركة

---

(١) ابن الأثير ٩/ ١٦٢، السلوك للمقريزي مصر ١٩٣٤، ١/ ٣٠.

(٢) انظر مادة سلجوق لهوارت في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) انظر تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص ٣٣٦. وحبيب السير ٣/ ٥٣٨.

(٤) ابن الأثير ٩/ ٣٨٠ ــ ٨١.

(٥) ابن خلدون، العبر، ٥/ ٣.

(٦، ٧) Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938, p. 16

وسنشير إليه بعد هذه المرة بالعنوان العربي «قيام الدولة العثمانية».

السلاجقة[١]، وأسسوا دولة جعلوا عاصمتها مدينة سيواس[٢]. والحق أن هذه المواضع كانت منازل مؤقتة ومواضع قدم لتوسع بعد آخر راود أحلام السلاجقة الذين استقلوا في هذا الوقت عن إخوانهم حكام بغداد. وبعد هذا الاستقرار النسبي أخذ الغزاة الجدد يحاولون التوسع على حساب جيرانهم البيـزنطيين إلـى أن استولوا على ما لم يعد في الإِمكان تجاوزه، فانقلبوا يأكل بعضهم بعضاً. وكانت أولـى الضـحايا دولـة الدانشمند التي قامت على السمو الروحي على النحو الذي رأيناه في إيران وسنشرحه بعد قليل.

ورسخ بنيان دولة السلاجقة في بلاد الروم باستقرارهم في دويلتهم وتـزاوجهم مـع جيـرانهم البيزنطيين وتداخلهم مع المسيحيين من رعيتهم[٣]، حتى جاء نذير التتار في اجتياحهم وسط آسيا وإلقائهم الرعب في سكانها. وكان من نتائج ذلك موجات من القبائل التركية الرحالة التي دفعها الفزع إلى الفرار من مواطنها ناحية بلاد الروم أمام الجيش التتاري الزاحف. وفي النهاية قامت دولة قرمان على أنقـاض ملك السلاجقة في سفوح جبال طوروس وجعلوا عاصمتهم قونية عاصمة السلاجقة السابقة. وكان ظهور دولة قرمان، كحركة الدانشمندية، مقترناً بثورة صوفية قادها تركماني جاء من أطراف حلـب ــ وكـان مؤسس الدولة القرمانية أحد أتباعه[٤] وحاجي بكتاش أحد تلاميذه[٥]. ولم تثبت هذه الدولة، على سـعتها وقوتها، أمام المغول في اجتياحهم بلاد الروم وإنما انسحب جيشها إلى جبالها المنيعـة وتركـت التتـار يستولون على العاصمة[٦] ويجعلون السلاجقة تحت رحمتهم. ومن جديد كان غزو التتار مصحوباً بورود عنصر جديد من أواسط آسيا إلى بلاد الروم هو عنصر الأُغوز[٧] الذي نزل فـي الحـدود السـلجوقية البيزنطية قرب أسكى شهر[٨]. ثم لما اضمحل ملك التتار في بلاد

---

(١) قيام الدولة العثمانية ص ٢٠، ٢١.

(٢) أخبار الدول للقرماني ص ٢٩٢، ابن خلدون ٥/ ١٦٣.

(٣) تاريخ مختصر الدول ص ٤٤٧، وابن خلدون ٥/ ١٦٨، وانظر قيام الدولة العثمانية ص ٢٠، ٢٦، ٢٨.

(٤) انظر مقال كرامر في دائرة المعارف الإسلامية حول قرامان أوغلو.

(٥) مناقب العارفين للأفلاكي ص ٣٨١.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية، مادة قرامان أوغلو. وبالنسبة لهذا الهامش وما قبل سابقه انظر أخبار الدول للقرماني ص ٢٩٣.

(٧ و٨) قيام الدولة العثمانية ص ٦، ٧.

الروم غلب بنو ارتنا على ملكهم واستقروا في سيواس[1] فورثها بنو عثمان واستطاعوا أن يبنوا دولتهم بالمصاهرة وبالغلبة. وجاء تيمور ليوقف زحف العثمانيين ولكنه لم يقض على كيانهم وإنما أبقاهم خطّاً أمامياً يحميه من ناحية الغرب حتى عاد الاستقلال إليهم من جديد. وظل نجم العثمانيين في صعود إلى أن حقق محمد خان الثاني فتح القسطنطينية في سنة ٨٥٧/ ١٤٥٣ فصارت شبه الجزيرة التركية دولة موحدة قوية استطاعت في النهاية أن ترث دولة المماليك في الشام ومصر وتقف بإزاء الدولة الصفوية في إيران.

هذه مقدمة تاريخية موجزة جداً، ربما إلى حد الإِخلال بالغرض، أريد بها أن تؤدي إلى التكوين الاجتماعي والعقلي في المجتمع التركي في بلاد الروم والتيارات التي تحكمت فيه.

٢ ــ الجانب العقلي والاجتماعي

لقد كانت الهجرة التركية إلى بلاد الروم حركة أساسها شعور هذا العنصر بالقوة وحاجته إلى الاستقرار. وكان هذا الجنس قد عهد من الفاتحين العرب، الذين لقوا المشاق في فتح بلادهم، إن ذلك إنما كان عملاً يراد به نشر الإسلام وإحقاق الحق. ومن هنا كان دخول هذا العنصر التركي في الإسلام مقترناً باتخاذ المسلمين الجدد هذا الشعار الإسلامي القديم لا في بلادهم ولكن في فتوحهم لبلاد غيرهم ممن لم يكونوا دخلوا الإسلام. وصاحب هذه الحركة الدينية الظاهر ميل هذا الجنس إلى التصوف وتأثره بالغيبيات ومن هنا كانت الفتوة، وهي حركة صوفية الاطار، المثل الأعلى الذي كان يملأ قلب الغازي التركي[2]، وكانت منذ القديم شعاراً لزهاد الصوفية الأوائل من الغزاة من أمثال شقيق البلخي (ت ١٩٤/ ٨١٠) وحاتم الأصم (ت ٢٣٧/ ٨٤١)[3]. ومما يلاحظ أن السلاجقة لم يتخذوا هذا الشعار لاستغنائهم عنه، باعتبارهم حماة الدولة العباسية، وإنما اتخذه الدانشمندية

---

(١) ابن خلدون ٥/ ٥٦١.

(٢) قيام الدولة العثمانية ص ٣٨.

(٣) انظر الرسالة القشيرية ص ١٦، نفحات الأنس ص ٥٠، شذرات الذهب ١/ ٣٤٠.

الذين كانوا جدداً على السلطة. ومن هنا تسمى أغلب أمراء الدانشمندية بالغازي[٣] ووصلوا نسبهم بالبطال القديم على أساس جديد فجعلوا منه علوياً[١] ليتناسب ذلك مع المذهب الإسماعيلي الذي يـــدينون بـــه[٢]. وبالإضافة إلى ملاحظة ابن خلدون دلالة الدانشمند على معنى المعلم[٣] ــ التي تعني الاطلاع على العلوم الباطنية الفاطمية وربما أريد بها ظاهرا الارشاد الصوفي ــ فإن قليج أرســـلان (ت ٥٨٨/ ١١٩٢) فـــي حربه لذي النون (ت ٥٦٩/ ١١٧٤) آخر ملوك الدانشمندية في سنة ٥٦٨/ ١١٧٢ ــ ٣ شرط على نور الدين زنكي (ت ٥٦٩/ ١١٧٣ ــ ٤) في إعادته إلى سلطته «تجديد إسلامه لأنه كانيتهم بالزندقة»[٤] التي شرحتها عبارة البغدادي السالفة، وربما قصد بها أيضاً التفلسف الصوفي القائم على المعرفة الإِســـماعيلية التي تشارك التصوف في الاتجاه إلى الأسرار والنفود إلى ما وراء الظاهر. ومهما يكن الأمر فقد اقترن مطلع القرن السابع في الإسلام كله بارتفاع مكانة التصوف وبخاصة في أطراف العالم الإسلامي، ولعـــل من أدل الدلائل على ذلك أن شهاب الدين عمر السهروردي (ت ٦٣٢/ ١٢٣٤) كان ممثل الخليفة الناصر العباسي (ت ٦٢٢/ ١٢٢٥) في استقبال الوفد المصري إلى بغداد سنة ٦٠٤/ ١٢٠٧[٥] ورسوله في

---

(١) انظر قيام الدولة العثمانية ص ١٩، ٢١ ومقالة هارتمان في دائرة المعارف الإسلامية حول عبارة «دانشمندية».

(٢) قيام الدولة العثمانية ص ٢٠ والمقال السابق وأخبار الدول للقرماني ص ٢٩٢.

(٣) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (ت ٤٢٩/ ١٠٣٨) مصر ١٩٤٨، ص ١٧٥ وقد نص هنا على أنه «كان أبو القاسم الحسن بن علي الملقب بدانشمند داعية أبي علي بن سيمجور (قائد الجيوش السامانية الذي تحالف مع الفاطميين سراً على إلحاق بلاده بدولتهم ومات سنة ٣٨٧/ ٩٩٧) إلى مذهب الباطنية وظفر به بكتوزون (بك طوسون) صاحب جيش السامانية بنيسابور فقتله ودفن في مكان لا يعرف» وأبو القاسم هذا سلف دانشمندية الأناضول، وشهادة البغدادي مهمة لأنها من معاصر. وينبغي أن نذكّر بالإشارة السابقة إلى اعتبار البطال من نسل علي عن طريق الحسن واعتباره من أجداد أبي الحسن الشاذلي.

(٤) العبر ٥/ ١٦٣.

(٥) مرآة الزما لسبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤/ ١٢٥٦) ص ٢٩٣.

(٦) أيضاً ص ٥٣٤.

سفارات متعددة إلى الشام[١] وإلى مصر[٢]، ومندوبه للتفاوض مع محمد خوارزم شاه لما عزم على غزو بغداد سنة ٦١٤ ــ ١٢١٧[٣] ورسوله إلى عز الدين كيكاوس (ت ٦١٦/ ١٢١٩) لإلباسه لباس الفتوة في قونية، فأحدث وصوله دوياً عظيماً حتى قيل أن كل سكان المدينة لبسوا منه الخرقة الصوفية[٤]. وبعد هذا بقليل بدأ مد التتار الذي ساق أمامه قبائل التركمان إلى بلاد الروم وكان معها الصوفية الهاربون من هناك[٥]. وقد رأينا كيف كان نجم الدين الكبرى قدوة للعصر في مقارعة التتار ومقاتلتهم. وينبغي أن نذكر من هؤلاء المهاجرين السيد محمد الخراساني الذي لقبه الأتراك بحاجي بكتاش وكان له أثر بالغ في المجتمع الصوفي التركي على ما سنبحثه بعد قليل.

في هذا الوقت المليء بالقلق، كان جلال الدين الرومي (٦٠٤ ــ ٦٧٢/ ١٢٠٧ ــ ١٢٧٣) ــــ الذي هاجر أبوه من بلخ سنة ٦١٠/ ١٢١٢ ــ في زيارة للعالم الإسلامي استقر بعدها في سيواس أولاً ثم قونية عاصمة السلاجقة[٦] حيث لقي صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي[٧] وربيبه ولعله لقي ابن عربي لما ألف

---

(١) ذكر أبو شامة أن شهاب الدين «قدم مصر مراراً» (تراجم القرنين، ١٦٣) وأنه دخلها سنة ٦٠٤ [هـ/ ١٢٠٧ ــ ٨م] المذكورة في المتن وكان معه «الخلع للعادل وأولاده» (ص ٦١) وأنه عاد إليها قافلاً من مصر في السنة التي تليها (ص ٦٤)، وكذا في سنة ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م و«نزل بجيوش العادل في رمضان» (ص ٨٩).

(٢) أيضاً ص ٦٧٩. كانت أولى رحلاته إليها سنة ٦٠٤/ ١٢٠٧ ــ ٨ انظر البداية والنهاية لابن كثير ١٣/ ٤٧، ٥١.

(٣) مرآة الزمان ص ٥٨٢ ــ ٣.

(٤) تاريخ ابن بيبي، تحقيق عدنان صادق أرزي (ارضى) ط أنقرة ١٩٥٦، ١/ ٢٣٠ ــ ٢٣٣ ومختصره، تحقيق هوتسما ص ٩٤ ــ ٩٧.

(٥) قيام الدولة العثمانية ص ٣١.

(٦) Browne, *Literary History of Persia*, ii, 515.

(٧) نفحات الأنس ص ٤٦٢.

يضاف إلى هذا أن جلال الدين الرومي عكس ارستقراطية في النسب، فقد عد بكرياً عن طريق آبائه وأجداده أمه ونسب كذلك إلى علي بن أبي طالب وإبراهيم بن أدهم وخوارزم شاه عن طريق جداته (انظر مناقب العارفين ص ٧٥).

كتاب الفتوحات المكية في سيواس. ولكن الأسلوب الارستقراطي الذي اتبعه جلال الدين في تكوين طريقته[١] وتشجيعه للحرف وحضه الناس على اتخاذها[٢] ــ وكان يعني مسايرته لسياسة السلاجقة في الاستقرار وإيقاف الغزو في اتجاه المناطق البيزنطية ــ خلف فراغاً في المجتمع التركماني الذي كان يقطن المنطقة الجبلية في طوروس، المجتمع الذي كان جديداً على هذه البلاد وفي أمس الحاجة إلى التوسع على أمل الاستقرار في غير المناطق الفقيرة التي كان ينزل فيها. وكان هذا التداعي في المجتمع وتألبه على جلال الدين الرومي فرصة لصوفي من كفرسوت بنواحي حلب[٣] ليثير في التركمان روح الفتح والعزيمة على التوسع تحت شعار الثورة على ظلم غياث الدين كيخسرو الثاني (ح ٦٣٤ ــ ٦٤٢/ ١٢٣٦ ــ ١٢٤٤)[٤] الذي كان منغمساً في الاهتمام بشؤونه الخاصة ومهملاً لأمور الدولة[٥] وكانت هذه الحركة التي أخمدت في سنة ٦٣٨/ ١٠٤٢ نواة للبكتاشية ومؤصلة من التشيع كما سنرى فيما يلي.

٣ ــ حركة البابائية

وللشروع في تناول هذه الحركة الصوفية التي ينسبها الباحثون إلى بابا إسحق الكفرسودي التركماني الذي ثار سنة ٦٣٨/ ١٢٤٢ لا بد أن نشير إلى أن المصادر المعاصرة له قد أشارت مرة إلى اسحق بوصفه زعيماً للحركة ومرة إلى بابا الياس باعتباره كذلك. فابن العبري (ت ٦٨٣/ ١٢٨٤ ــ ٥)، وكان في ملطية سنة ٦٤٠/ ١٢٤٢ ــ ٣، ذكر أن بابا اسحق كان رسولاً لشيخ الطريق ــ وسماه بابا فقط ــ إلى التركمان في الحدود التركية السورية وملطية[٦]. وقد سمى القرماني شيخ الطريقة ببابا الياس صراحة[٧] غير أن مصادر أخرى ومنها تاريخ ابن بيبي (يحيى بن محمود

---

(١) *The Encyclopædia of Islam* (the new edition), CI. Cahn's article on «Ba'ba'i» and R. Schudi's «Bektashiyya».

(٢) أيضاً ص ١٥١.

(٣) ياقوت معجم البلدان ٧/ ٢١٤.

(٤) تاريخ ابن بيبي ص ٤٩٨، مقال كليمان هوار عن كيخسرو الثاني في دائرة المعارف الإسلامية.

(٥) تاريخ مختصر الدول ص ٤٤٧.

(٦) أيضاً ص ٤٣٩.

(٧) أخبار الدول للقرماني ص ٢٩٣.

الترجمان، ت ٦٧٠/ ١٢٧٢) تجعل بابا اسحق رئيساً للحركة[١] وبابا الياس شريكاً له بقي بعد قتل اسحق وعفى عنه[٢]. ومهما يكن الأمر فقد كان قائد هذه الثورة التركمانية صوفياً خراسانياً نزح من هناك بعد استيلاء جنكيزخان على بلاده وبدأت شهرته في بلاد الروم سنة ٦٢٨/ ١٢٣١[٣]. وقد سمى رئيس الحركة نفسه ببابا[٤] أو بابا رسول[٥] وصرح البعض الآخر من أتباعه الغلاة فيه أنه كان رسول الله[٦] وأن كان سبط ابن الجوزي أشار إلى أن شعار أتباعه كان: «لا إله إلا الله البابا ولي الله[٧].» ونقل فؤاد كوبرولو أنه سمي نفسه أمير المؤمنين[٨] وهو وصف رأينا الناس يسبغونه فيما بعد على محمد نوربخش في إيران كما مر بنا.

مهما يكن الأمر فقد كانت هذه الحركة واضحة المعالم في التصوف ومقدمة للحركات الصوفية التي ظهرت في إيران بعدئذ، ومجرد تذكرنا للنبوءة التي أضيفت لسعد الدين الحموي وكونها نابعة من تبعيته للنبي محمد ﴿ﷺ﴾ يبين أن النبوة البابائية لم تكن شريعة بالمعنى المفهوم من هذا الاصطلاح. يضاف إلى هذا أن هذه الفكرة كانت معروفة في بلاد الروم يومئذ، وقد أشار إليها جلال الدين الرومي لما صلى خلف صدر الدين القونوي فقال: «من صلى خلف إمام تقي فكأنما صلى خلف

---

(١) تاريخ ابن بيبي ص ٤٩٨، وانظر إيلك متصوفلر (أوائل المتصوفة) لفؤاد كوبرولو، اسطنبول ١٩١٩ هامش ص ٢٣٢ ــ ٣٥، وراجع مقال هوار عن كيخسرو الثاني في دائرة المعارف الإسلامية ومقال كاهن عن بابائي في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة بالإنكليزية) ومقال شودي في المرجع السابق أيضاً.

(٢ ــ ٣) ايلك متصوفلر هامش ص ٢٣٣.

(٤) مقال كاهن.

(٥) مناقب العارفين ص ٣٨١، تاريخ ابن بيبي ص ٥٠٢، تاريخ مختصر الدول ص ٤٣٩، وانظر
Vincent of Beauvais, *Speculum Historium*, Book 30, Chapter 139.
وأغرب هذه الآراء جميعاً ما نقله بيرج من أن بابا إلياس كان اسم قائد هذه المعركة في البداية ثم تغير فصار بابا إسحاق، والظاهر على هذا الرأي التهافت، انظر
J. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 45.
نقلاً عن أماسيه تاريخي لحسام الدين أفندي (٢/ ٣٧٤).

(٦) مناقب العارفين ص ٣٨١، تاريخ مختصر الدول ص ٤٣٩، تاريخ ابن بيبي ص ٥٠٢.

(٧) مرآة الزمان ص ٧٧٣.

(٨) ايلك متصوفلر هامش ص ٢٣٣.

نبي»[١]. ومما يؤيد هذا ما رواه ابن بيبي من أن البابائية ادعوا أنهم كانوا يقتدون بالخلفاء الراشدين[٢].

أما مؤسس هذه الحركة فقد كان صوفياً يتخذ المجاهدة الكرامة[٣] وغلب على عقول أتباعه من التركمان بإفراغه آراءه الاجتماعية في قالب مثالي يصور لهم مدينة فاضلة يمنيهم بتحقيقها بزعامته الروحية لهم[٤]. وكان بابا رسول إلى ذلك يهتم بشؤون التركمان الشخصية إلى حد التوفيق بين المرء وزوجه عن طريق تعاويذه[٥]. من هذا وغيره اعتقده التركمان ووجدوا فيه الزعيم المنشود الذي طال انتظارهم له، فأخرجوه من الإنسانية واتخذوه رمزاً لخلاصهم. ومن هنا لم يتوقفوا عن القتال لما قتل ولم يتفرقوا بانتهاء حياته وإنما التفوا حول رمزيته باعتبارهم إياه خالداً غير قابل للموت[٦]. ومما يكمل جوانب هذه الحركة الإشارة إلى أنها لم تهمل الجانب الاقتصادي وإنما اهتمت بالغنائم والأسلاب والسبي وأباحتها لأتباعها بوصفها حقاً للمنتصر منهم باعتبار المخالفين لهم ممن تجوز عليهم هذه المعاملة وكذلك قتلهم، وذلك تأصيل رأينا نماذج منه عند الخوارج الأوائل والنصيرية والمشعشعين ممن عرضنا لهم فيما مضى، وعرفنا علته. على أنه ينبغي أن يذكر هنا أن الحركة البابائية كانت مؤيدة من سكان بلاد الروم على اختلاف نزعاتهم وعناصرهم، وقد لقي السلاجقة مصاعب جمة في القضاء على هذه الحركة لهذا السبب بالذات. ويبدو أنه، إلى جانب نكوص الجنود عن المشاركة في القتال ضد هذه الحركة لأسباب أخلاقية تتصل باعتقادهم بشرعية أهدافها، ربما كان الناس يظنون الجيش الثائر غير قابل للهزيمة[٧]، ولذلك جند السلاجقة جنوداً من الفرنجة ليكونوا في الصفوف الأمامية من جيشهم[٨]. وبالنسبة لعصمة الجيش البابائي من الموت في الحرب ظهرت هذه الفكرة فيما بعد في طريقة ثورية أخرى هي حركة المشعشعيين كما رأينا.

---

(١) نفحات الأنس ص ٥.

(٢) تاريخ ابن بيبي ص ٥٠٠.

(٣ ـ ٥) أيضاً ص ٤٩٩.

(٦) أيضاً ص ٥٠٢، وانظر مقال هوار حول كيخسرو في دائرة المعارف الإسلامية.

(٧، ٨) انظر تاريخ مختصر الدول ص ٤٣٩.

وأخيراً انتهت الحركة بالفشل بعد أن حققت انتصارات واحتلت مدناً غير أن التفاصيل اختلفت عند المؤرخين: فابن العبري نص على أن بابا (إلياس) وزميله بابا إسحق أسرا وقتلا[١]، وأشار ابن بيبي إلى أن بابا إسحق اغتيل قبل المعركة الفاصلة[٢] وأن أصحابه قتلوا عن بكرة أبيهم[٣]، وأما فؤاد كوبرولو فقد ذكر أن السلطان غياث الدين عفا عن باب إلياس[٤].

وإذا عدنا إلى العناصر الفكرية للحركة البابائية وجدنا الباحثين يشيرون إلى أنها كانت نابعة من التشيع الباطني الذي نقله بابا إلياس من موطنه في خراسان وقد بدأ منها فرارهم أمام الجيش المغولي إلى بلاد الروم[٥]. ويحسن أن نشير كذلك إلى أن حلب وأطرافها كانت مصهورة بالعقيدة الإسماعيلية ومليئة بالإسماعيليين وكذلك بأصحاب الغلو من الشيعة. ويقترن بهذا أنه حتى الملك الأفضل (أبو الحسن علي) بن صلاح الدين الأيوبي (ت ٦٢٢/ ١٢٢٥)، الذي كان يحكم سميساط: بلد بابا إسحق الأول، كان معروفاً بالتشيع مشهوراً به[٦]. وكيفما كان الأمر فإن الإجماع يكاد ينعقد على أن الحركة البابائية كانت ذات اتصال وثيق بالتشيع الغالي. وبذلك تبدو هذه الدعوة شيعية الجوهر اتخذت لها المظهر الصوفي الذي كان سائغاً في المجتمع التركي وسائر العالم الإسلامي باعتباره المظهر المقبول للايثار الأخلاقي والشكل المثالي للمسلم والزعيم. على أنه تجب الإشارة إلى أن الغرض الأول والأخير من هذه الحركة كان تحقيق هدف سياسي محدد هو إعلاء التركمان وإقرارهم في بلادهم الجديدة بعد اكتساح التتار لأوطانهم وتأسيس دولة لهم تحت قيادة الزعماء الروحيين الجدد. وينبغي أن يذكر هنا أيضاً أن الاضطراب الديني والسياسي والاقتصادي كان عاملاً أساساً في تقبل الناس لهذه الحركة واقتناعهم

---

(١) تاريخ مختصر الدول ص ٤٣٩.

(٢) تاريخ ابن بيبي ص ٥٠٢.

(٣) أيضاً ص ٥٠٣.

(٤) ايلك متصوفلر ص ٢٣٤ عن أماسيه تاريخي لحسام الدين أفندي.

(٥) أيضاً هامش ص ٢٣٤ وللاطلاع على التفاصيل انظر ص ٢٣١ وهامش ص ١٣٢ ــ ٣٤ وكذلك مقال كاهن عن البابائية في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الإسلامية (بالانكليزية).

(٦) انظر البداية والنهاية ١٣/ ١٠٨.

بحقيقتها ووجاهتها وأن فشلها عاد بالحال إلى سابق عهدها. ومن المهم أن يسجل هنا أن السلاجقة لم يتمتعوا بانتصارهم على البابائيين سوى سنتين أتى على بنيانهم بعدها سيل التتار الذي تدفق نحو الغرب.

وقبل أن نفرغ للفقرة التالية لا بد أن نسجل لنورة الصوفي أحد أتباع بابا إلياس[1] أنه استطاع بعد فشل الحركة البابائية أن يتقرب إلى علاء الدين كيقباد (ح ٦١٦ ــ ٦٣٤/ ١٢١٩ ــ ١٢٣٧) بزهده وتصوفه اللذين تعلمهما من بابا إسحق وبابا إلياس، ثم صاهره واستطاع أن يفوز بإمارة منه[2]. وورث نورة الصوفي ابنه قرمان الذي حقق الحلم القديم بتأسيسه دولة مستقلة عرفت بالدولة القرمانية[3]، وكانت في الواقع امتداداً سياسياً للحركة التركمانية المذكورة[4] التي لم تمت بقتل زعمائها وتفرقهم. على أن هذه الدولة لم تثبت أمام الدولة العثمانية الفتية وإنما ذابت فيها[5] ولم يعد يسمع لها صوت، وكان المسؤول عن سقوطها التعقيدات السياسية التي سادت الجو السياسي التركي.

وفي الختام لا مفر من القول بأن الحركة البابائية صارت، بعد الحركة الدانشمندية، الأساس المتين الذي قامت عليه الحركة الأخرى المهمة ــ ونعني بها الطريقة البكتاشية.

٤ ــ البكتاشية:

بعد أن كان رأي الباحثين مجتمعاً على أن شخصية الحاج بكتاش[6]، مؤسس هذه الطريقة خيالية[7]، اتفق الباحثون الآن لا على أنه كان ذا شخصية تاريخية

(١ و٢) انظر أخبار الدول للقرماني ص ٢٩٣، وقيام الدولة العثمانية لفتك ص ٣٧.

(٣) أيضاً ص ٢٩٣.

(٤) أيضاً ص ٢٩٣ وقيام الدولة العثمانية لفتك ص ١٧.

(٥) للاطلاع على التفاصيل انظر أخبار الدول للقرماني ص ٢٩٣، قيام الدولة العثمانية ص ٣٧، ومقال كرامر عن قرامان أوغلو في دائرة المعارف الإسلامية.

(٦) بكتاش لقب تركي معين يقارب معنى الأمير أطلق على محمد بن إبراهيم الخراساني صاحب هذه الطريقة في خراسان، انظر الطريقة البكتاشية لبيرج الآتي ذكره، ص ٣٣٧.

(٧) انظر مثلاً مادة بكتاش في دائرة المعارف الإسلامية.

فقط[١] وإنما أنه كان من أتباع بابا اسحق الزعيم البابائي المار الذكر[٢]. ونظراً إلى أننا لا نستطيع إضافة جديد إلى أبحاث فؤاد كوبرولو وجاكوب والكتاب المفصل الذي قدمه بيرج إلى المكتبة الإِسلامية[٣] حتى فيما يتصل بالصلات بين البكتاشية والتشيع، فسنتجنب الخوض في التفاصيل الدقيقة التي استوفت حقها من البحث على أيدي السابقين إلا في المسائل الضرورية.

وأول ما يلاحظ على حاجي بكتاش، كما يسميه الفرس والترك، وهو محمد بن إبراهيم بن موسى الخراساني[٤]، الذي نزح من خراسان فراراً من التتار، على ما يبدو، أنه كان من أعوان الزعيم البابائي بابا إلياس الذي نزح أيضاً من المكان نفسه. ولما قامت الثورة البابائية ــ وكانت من القوة والأثر بحيث تخلف المسلمون عن محاربتها واستعين بالافرنج لصد هجمات أتباعها في المعركة الفاصلة[٥] انضم إليها حاجي بكتاش بوصفه صوفياً منهم. غير أن محمداً الأفلاكي أشار إلى أنه لم يكن من أتباع البابا المتحمسين[٦] ولعل كونه أميراً سابقاً دخلاً في هذا الفتور[٧] الذي يبدو أن حاجي بكتاش أحسه لدوران الزعامة حول غيره. ولما فشلت الحركة يظهر أن بكتاش نال العفو من السلطان وتوجه للاحتجاج لدى جلال الدين الرومي على البدع التي تضمنتها طريقته[٨]. والمرجع الوحيد لهذه المعلومات هو مقالات حاجي بكتاش التي كتبت بالعربية في الأصل وترجمت إلى التركية شعراً ثم نثراً

---

(١) انظر مثلاً مناقشة بيرج في كتابه الطريقة البكتاشية ص ٤٠ ــ ٤١.

(٢) انظر مناقب العارفين ص ٣٨١، إسلام انسكلوبيدسي، مقال لفؤاد كوبرولو ص ٤٦١ ــ ٣ ومقال كاهن عن البابائية في دائرة المعارف الإِسلامية (بالانكليزية) الطبعة الثانية.

(٣) J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937.

(٤) مناقب حاج بكتاش ورقة ٣٨ ب، بيان سلسلة حاجي بكتاش ورقة ٩٤ ب.

(٥) راجع الإشارة السابقة في الفصل الخاص بالبابائية.

(٦) مناقب العارفين ص ٣٨١ وهو يقول: وحاجي بكتاش مردي بود عارف وروشن درون اما در متابعت نبود» بمعنى أنه «كان الحاج بكتاش رجلاً عارفاً نير الباطن ولكنه لم يكن في المتابعة» وقد ألف الأفلاكي كتابه المذكور بين سنتي ٧١٨ و٧٥٤/ ١٣١٨ و١٣٥٣.

(٧) انظر بيرج ص ٣٦.

(٨) مناقب العارفين ٣٨١ ــ ٢ ويرد في طرائق الحقائق أنه كانت له صحبة مع جلال الدين الرومي (٢/ ١٥٥).

ليفهمها المريدون من أتباع هذه الطريقة[١].

ويبدو أن أهم ما ارتفع بمقام الحاج بكتاش كان علويته[٢] التي جعلت له مكانة بين معاصريه من الأولياء العلويين كالرفاعي وأبناء الشيخ عبد القادر الجيلي في العراق والدسوقي وأحمد البدوي في مصر. ومن هنا زعم له أستاذه لقمان برنده أن علة قوته على إظهار الكرامات تكمن في اتصال نسبه بعلي بن أبي طالب[٣]. ومهما يكن الأمر فيبدو أن شهرة الحاج بكتاش كانت عامة بين الأتراك والتركمان حتى لقد ظهر اسم بكتاش علماً يتسمى به المماليك في مصر كبكتاش الفخري (ت ٧٠٦/ ١٣٠٦ ــ ٧) من القواد المصريين[٤]، وبكتاش المنصوري الذي عمر مائة سنة (ت ٧٥٧/ ١٣٥٦)[٥] وكآخرَيْن عاشا في القرن الثامن أيضاً (الرابع عشر الميلادي)[٦]. وبناء على هذا ربما كان منتصف القرن السابع تاريخاً معتدلاً لتحديد وفاة الحاج بكتاش.

أما طريقة الحاج بكتاش فالظاهر أنها لم تكن تختلف عن التصوف المعاصر لها إلا بأشياء هينة الخطر، كذكر بسيط يستعمل أثناءه الشمع ويتناول فيه عشاء تقليدي ويمارس نوع من الرقص بالإضافة إلى لبس المريدين شعار رأس خاصاً[٧]. وقيل أيضاً أنه أرسل من أتباعه دعاة إلى المناطق المختلفة ليبثوا طريقته في البيئات الإِسلامية[٨]. وكل هذه التفاصيل تناسب الطريقة البابائية بوجه عام. وأضاف صاحب بستان السياحة أنه أمر أصحابه بلبس البياض وأنهم كانوا ينفرون من استعمال الألوان الأخرى في لباسهم[٩]، وتلك أمور وجدنا لها استمراراً في البيئة

---

(١) انظر بيرج ص ٤، ومقال Schudi في دائرة المعارف الإِسلامية.

(٢) انظر نسبه في مناقب حاجي بكتاش ورقة ٣٨، بيان سلسلة حاجي بكتاش ورقة ٣٤ ب ورياض السياحة ورقة ٨٣ ب.

(٣) بيرج ص ٣٦ وانظر مناقشة الحاج معصوم علي لشخصية لقمان ومحاولة تحديده له تاريخياً (طرائق الحقائق ١٥٥ ــ ٦) ولاحظ (ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب) لمحمد علي التبريزي المعروف بمدرس، طهران ١٣٦٦، ص ٢٩٧، حيث نص على أن الحاج بكتاش كان مريداً للشيخ لقمان الخراساني.

(٤ ــ ٦) الدرر الكامنة لابن حجر ٤٨٠ ــ ٤٨١.

(٧، ٨) بيرج ص ٥١.

(٩) بستان السياحة لزين الدين الشرواني، إيران ١٣١٦/ ١٨٩٨ ــ ٩، ص ١٥٣.

الإيرانية عند العلويين الذي ظهروا بعد ذلك كما مر بنا. أما مقالات بكتاش فإنها تتضمن الأساس الرباعي للعناصر مطبقاً على العالم والإنسان وأعضائه وصفاته[١]، وفيها إشارات إلى شهادة الخلق لمحمد ﷺ بالنبوة منذ خلق آدم[٢] وإشارات أخرى إلى طبقات المريدين[٣] وإلى الزهد مؤيدة بالأحاديث النبوية[٤].

وأهم من هذا كله تشبيه الصلاة في عدد الأوقات بالنبي والخلفاء الراشدين[٥] ثم ذكر عائشة[٦]. يضاف إلى هذا أن المقالات تضمنت الإشارة إلى شفاعة النبي دون ربطها بشفاعة علي أو الأئمة[٧]. وكل هذه دلائل على طروء التشيع على البكتاشية مؤخراً، هذا على صحة نسبة المقالات إلى الحاج بكتاش نفسه.

من هذا كله يمكن أن تخطط الطريقة في بدايتها باعتبار أنها كانت تتضمن المثل الصوفية المتعارف عليها مع ميل إلى الزهد والفقر دون ارتباط ظاهر بمذهب فقهي أو كلامي معين، ولعل للإشارات المتكررة إلى عيسى عليه السلام في بداية المقالات[٦] ما يشهد بالروح المتسامحة التي تضمنتها الطريقة في البداية وآتت أكلها فيما بعد بانتشارها انتشاراً واسعاً بين الفرق العسكرية العثمانية التي اعتمدت على نقل النصارى في صباهم إلى الإسلام وضمهم إلى الجيش الخاص بهم الذي عرف في التاريخ بالينكيجرية (الانكشارية) أو الجيش الجديد[٨]. وهكذا مات الحاج بكتاش وبقيت مبادئه على صورتها البدائية في يد أتباعه[٩] وخلفائه حتى قيضت لها

---

(١) مقالات حاج بكتاش، مخطوط تركي في مكتبة جامعة كمبردج رقم Browne. E.20 ورقة ١ ب.

(٢) وهو معنى يقترن بالاعتراف لله بالربوبية في سورة الأعراف ٧/ ١٧٣ وأخذ ميثاق الأنبياء جميعاً لمحمد ﷺ في سورة آل عمران ٣: ٨٢، والإشارة واردة في الورقة ٧ أ.

(٣) مقالات حاج بكتاش ورقة ٩ أ.

(٤) أيضاً ورقة ٨ أ، ١٠ أ.

(٥) أيضاً ورقة ١٥ أ.

(٦) أيضاً ورقة ١٦ أ.

(٧) أيضاً ورقة ١ أ ــ ٢ أ.

(٨) انظر بستان السياحة ص ١٥٢، طرائق الحقائق ٢/ ١٥٥ ــ ٦، رياض السياحة ورقة ٨٣ ب الخ وينگي تعني جديد بالتركمانية وهي يني في التركية ومن هنا يتساوى معنى ينگي جري ويني جري وتصحيفها المتداول هو «الانكشارية».

(٩) انظر قائمة باسمائها في كتاب بيرج ص ٤٠.

الظروف الحركة الحروفية فاندمجت فيها بانتقال الحروفيين إلى تركية[١] ودفعتها في عجلة التطــور دون أن تستطيع القضاء على شخصيتها المتميزة التي استمرت إلى العصر الحديث.

ولما ورث العثمانيون السلاجقة وآل قرمان واستولوا على سائر بلاد الروم كان المجتمع التركي بعنصريه المسيحي الرومي والتركماني المسلم البسيط يتوق إلى عقيدة فيها توسط بين الإِسلام والمسيحية من جهة وبين الإِسلام التقليدي والتصوف السائد من جهة أخرى، فكان من حظ البكتاشية أن قامت بهــذا العمل. وكان لا بد لهذه الطريقة ــ وقد سارت في الشوط إلى هذا المدى ــ أن تتبنى التشيع أساساً لهــا بوصفه العقيدة التي تتضمن العنصر الإِسلامي الذي يستطيع إمداد الفرقة الجديدة بالمثل الروحية، ومــن هنا صارت الأقانيم المسيحية على: صورة الله ومحمد وعلي[٢] وصار باليم، وهو مجــدد البكتاشــية (ت ٩٢٢/ ١٥١٦) صورة أخرى من المسيح في إهاب علوي وذلك باعتباره مولوداً مــن أميــرة مســيحية بلغارية وأب بكتاشي هو مرسل بابا[٣]. وإلى باليم سلطان نسبت المظاهر الشــيعية التــي ظهــرت فــي البكتاشية[٤].

لقد سادت هذه الطريقة عقيدة الينكيجرية المسيحي الأصل وطبقت آفاق تركيا كلها حتى لقد ظن، عند اعتزام الجمهورية التركية إلغاء الطرق الصوفية، أنها ستبقي على البكتاشية باعتبارها مذهب الدولة الرسمي[٥]. وقد اعتبرت

---

(١) انظر مثلاً الإشارة الواردة في الشقائق النعمانية التي تنص على أنه «قد انتسب في زماننا هذا بعض الملاحدة إليه نسبة كاذبة وهو [الحاج بكتاش] منهم بريء» ص ٨ الطبقة الثالثة المعاصرة لمراد بن أورخان (حكم سنة ٧٦١/ ١٣٥٩ وقتل في المعركة سنة ٧٩١/ ١٣٨٨) ويلاحظ التاريخ الذي يرفض الباحثون أن يكون مقترناً بحياة الحاج بكتاش الحقيقية.

(٢) انظر بيرج ص ١٣٢.

(٣) أيضاً ص ٥٦ ويلاحظ أن الولادة كانت على صورة أسطورية تمتْ بحمل لأميرة من عسلٍ تناولته من يد الشيخ فسمي المولود باليم سلطان أي سلطان العسل اتصالاً بهذا الحادث. ومرسل بابا ربما كان اسماً رمزياً آخر يشير إلى الملك الذي خاطب مريم بقوله: إنما أنا رسول ربك لاهب لك غلاماً زكياً (انظر سورة مريم ١٩: ٢١).

(٤) أيضاً ص ٤٠.

(٥) أيضاً ص ٨٤.

البكتاشية الصورة التركية للإسلام العربي والممثل الحقيقي للروح التركية[1]. ويحسن بنا أن نشير إلى أن كلاً من الينكيجرية، وهم المسيحيون الذي تعهدتهم الدولة ليكونوا جنوداً في خدمتها، والقزلبـــاش الـــذين سنرى انطباق هذه الصفة عليهم من ناحية الصفويين، كانوا يتصفون بأوصاف مشتركة منها: التقاؤهمـــا في الأخذ بالتشيع. ولهذا لم يكن غريباً أن يأتلف الفريقان وان تقوم قرى بأكملها بسكان من القزلبـــاش[2]. وكان من الطبيعي، وكل فريق يتبع دولة عظيمة، أن تقوم حركات ثورية قزلباشية في تركيا[3].

واستكمالاً لجلاء النزعة الشيعية عند البكتاشية ينبغي أن نذكر أن شعراء البكتاشية ذكروا عليـــاً وجعلوا له مكانة سامية ربما ارتفعت به فوق مقام النبوة. ومن النصوص البكتاشية الأثيرة عندهم دعـــاء يبدأ بعبارة، فيها جرس الشعر، يعرفها الشيعة كلهم هو: «ناد علياً مظهر العجائب تجده عوناً لـــك فـــي النوائب»[4].

ويعتقد البكتاشية أن النبي نفسه لما جرح في وقعة أحد شفي بتلاوة هذا الدعاء بأمر جبريـــل[5]. وكان من هذا المقام السامي الذي يحتله علي في العقيدة البكتاشية تجريد موته من ماديته والسمو به إلـــى معنى مثالي تمثل في قيادة الإمام لبعير حمل جثته وبرك به في المكان الذي دفـــن فيـــه[6]. وقـــد ذكـــر البكتاشية الأئمة الاثني عشر

---

(١) بيرج ص ١٦. ومما ينبغي أن يذكر هنا أن غلبة المسيحية على سكان البلاد الأصليين، ومحاولة النازلة من الترك تحقيق الوحدة والامتزاج معهم، أدّيا إلى ظهور حركات دينية دعت إلى صهر الديانتين الإسلامية والنصرانية في عقيدة واحدة تجمع بينها «وتلغى الزيادات التي أضافها القسس والعلماء». وكان من بين هذه الحركات تلك التي وضع أسسها الشيخ بدر الدين السماوي ودعا إليها تلميذه مصطفى بركلجه في أطراف إزمير حتى اتّبعها خمسة عشر ألف مريد في الأناضول، وانتهت أخيراً بإعدام بدر الدين ومصطفى وكثير من أتباعهما، وكان ذلك في أيام محمد الأول (ح ٨١٦ ــ ٨٢٤هـ/ ١٤١٣ ــ ١٤٢١م) (انظر: عثمانيلي پاد شاهلرى [= سلاطين العثمانيين] لوصفي ماهر قوجه ترك، ط: اسطنبول، منشورات دار رافد زعيملر، بلا تاريخ، ص ٣٦ ــ ٣٧).

(٢) أيضاً هامش ص ٦٤ بيرج: الطريقة البكتاشية، ص ١٦.

(٣) أيضاً ص ٦٦.

(٤) عيون الهداية ورقة ٧٩. أ وترجمته الانكليزية في الطريقة البكتاشية لبيرج ص ١٣٨ ــ ٩.

(٥ ــ ٦) بيرج ص ١٣٥ وعن أصل الأسطورة البكتاشية حول دفن علي بن أبي طالب، ينبغي أن نعود إلى =

إلى المهدي[1] وذكروا حديث الغدير بتفاصيله[2] واعتبروا جعفراً الصادق إماماً لفرقتهم الناجية[3] ولعنوا معاوية ويزيد[4] وهاجموا بنان «بيان» بن سمعان لغلوه إظهاراً لتشيعهم المعتدل[5].

وخلاصة القول في البكتاشية أنهم كانوا طرازاً مستقلاً من الشيعة إطاره إثنا عشري، كالنصيرية، لكنه يتضمن تفاصيل غير متناسقة في نظر التشيع العادي.

فقد ذكروا نصير الدين الطوسي، مثلا، باعتباره رجلاً روحياً سامياً قرنوه بالشيعة الأوائل مـــن أمثال، قنبر والصحابة الأوائل كجابر وصهيب[6]، وذكروا خطبة البيان

= قول أبي القاسم البلخي (عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي المعتزلي، ت ٣١٩هـ/ ٩٣٠ ــ ٣١م): «... انّ عليا ــ عليه السلام ــ لما قُتِل، قصد بنوه أن يخفوا قبره خوفاً من بني أمية أن يُحْدثوا في قبره حَدَثاً؛ فأوهموا الناس في موضع قبره تلك الليلة ــ وهي ليلة دفنه ــ إيهامات مختلفة: فشدّوا على جمل تابوتاً موثقاً بالحبال، يفوح منه روائح الكافور، وأخرجوه من الكوفة في سواد الليل صحبة ثقاتهم، يوهمون أنهم يحملونه إلى المدينة فيدفنونه عند فاطمة ــ عليها السلام.

وأخرجوا بغلاً، وعليه جنازة مغطاة، يوهمون أنّهم يدفنونه بالحيرة. وحفروا حفائر عدة، منها بالمسجد، ومنها برحبة القصر ــ قصر الإمارة ــ ومنها في حجرة من دور آل جعدة بن هبيرة المخزومي، ومنها في أصل دار عبد الله بن يزيد القسري، بحذاء باب الورّاقين مما يلي قبلة المسجد، ومنها في الكناسة، ومنها في الثويّة.

فعمّي موضع قبره على الناس واختلفت الأراجيف في صبيحة ذلك اليوم اختلافاً شديداً، وافترقت الأقوال في موضع قبره الشريف وتشعّبت. وادّعى قوم من طيّء، وقعوا على جمل في تلك الليلة ــ وقد أضلّه أصحابه ببلادهم وعليه صندوق ــ فظنّوا فيه مالاً؛ فلما رأوا ما فيه خافوا أن يُطلبوا، فدفنوا الصندوق بما فيه ونحروا البعير وأكلوه. وشاع ذلك في بني أمية وشيعتهم واعتقدوه حقاً...» (وانظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، بتحقيق أبي الفضل إبراهيم، ط: مصر ١٩٦٠ ــ ٦٤م، ٤/ ٨١ ــ ٨٢). ولعل هذا النص من كتاب عيون المسائل أو مقالات أبي القاسم للكعبي المذكور. (انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى: أحمد بن يحيى المهدي لدين الله الزيدي، ٧٦٤ ــ ٨٤٠هـ/ ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، ص: ٨٨، ٨٩).

(١ ــ ٢) أيضاً ص ١٤٠ وانظر مثنوي ترابي ص ٣٠.

(٣) بيرج ص ٩٩.

(٤) فضيلت نامه ورقة ٤ أ ــ ب ٤.

(٥) أيضاً ورقة ٩٩ ب، ١٠٢ ب.

(٦) أيضاً ورقة ١٠٢ ب ــ ١٠٤ ب، ١٠٧ ب.

النصيرية المنسوبة إلى علي على أنها من نصوصهم المهمة[١]. يضاف إلى هذا التزام البكتاشية بتقليد غريب يتصل بالمعصومين الأربعة عشر. فالمعصومون المذكورون في التشيع العادي، وحتى في عقيدة الحروفية، الأئمة الاثنا عشر مضافاً إليهم النبي ﴿ﷺ﴾ وفاطمة. أما بالنسبة للبكتاشية، فمع اعترافهم بعصمة الأئمة والنبي وفاطمة وخديجة، يعتقدون بعصمة أربعة عشر آخرين ينفردون بهم ويعتبرون الإقرار لهم بهذه الصفة شرطاً لا يتم تخرج الدرويش إلا به. أما أولئك فهم أطفال للأئمة ابتداء من علي بن أبي طالب حتى الحسن العسكري ماتوا في صغرهم[٢]، وذلك أمر لم يعهد عند الشيعة الذين نعرفهم وكثير غيرهم من أتباع الفرق الإسلامية الأخرى، وإنما كل الأطفال عندهم معصومون لأن ما يرتكبونه من ذنوب لا يعتبر كذلك لقصورهم عن الإدراك. يضاف إلى هذا أنه، مع غلبة التصوف على البكتاشية، يمكن اعتبارها فرقة شيعية متميزة وذلك يدخل في باب التداخل بين التصوف والتشيع ويخدم موضوع هذا الكتاب بوصفه نموذجاً معبراً عن ذلك. ومما يوثق تشيع البكتاشية أيضاً أنهم استطاعوا أن ينشروا تكياتهم في طول الإمبراطورية العثمانية وعرضها وأن يؤسسوا لهم تكيات في كربلاء[٣] والنجف[٤] والكاظمية[٥] وذلك حادث لم يوفق إليه فريق آخر من أصحاب الطرق الصوفية إلا نادراً[٦].

وبعد فإن فصل البكتاشية الحاضر على ما فيه من نقص لم يزد ولم ينقص من النتائج التي توصل إليها الباحثون المحدثون من ترك ومستشرقين للبراعة الفائقة والاهتمام الزائد اللذين اجتمعا في أبحاثهم المتصلة بهذا الموضوع من جميع أطرافه، غير أن فصلنا المتواضع جمع الأحداث المتعلقة بهذه الطريقة من جوانبها المتشعبة وصار خاتمة ملخصة للقديم والحديث. وعندنا في الختام أن ملاك الطريقة البكتاشية كان تصوفاً تطور شيئاً فشيئاً إلى تشيع ما لبث أن تغلب على عناصره الصوفية حتى بدا

---

(١) بيرج ص ١٤٠ ــ ٤٥.

(٢) أيضاً ص ١٤٧ ــ ١٤٩.

(٣ ــ ٤) تاريخ العراق بين احتلالين ٤/ ١٥٢. وآل الردة في كربلاء هم نسل شيوخ التكيات البكتاشية.

(٥) مكتبة الجوادين العامة التي تضم كتب السيد هبة الدين الشهرستاني كانت تكية البكتاشي في الكاظمية.

(٦) ومن أولئك النوادر جماعة من أتباع الطريقة الخاكسارية لهم زاوية في الكوفة.

وكأنه فرقة شيعية ممزوجة بالتصوف لا العكس الذي كان هو الأصل.

وينبغي ألا نختم هذا الفصل دون الإشارة إلى أن الحكومة التركية الحديثة قد أعادت للبكتاشية قانونيتها بعد أن ألغاها مصطفى كمال مع ما ألغى من الطرق الصوفية. وقد ذكر أن المنتمين إلى هذه الطريقة في الوقت الحاضر يعدون ثلاثة عشر مليوناً من الأتراك يتزعمهم ده ده بابا هو الدكتور بدري نويان من أساتذة جامعة اسطنبول المساعدين[١].

---

(١) هذه المعلومات متضمنة في رسالة تركيا التي بعث بها مراسل جريدة الجمهورية البغدادية، ونشرت في ملحق العدد ٥٩٨، من هذه الجريدة بتاريخ ٢/ ٩/ ١٩٦٥، ص ٧. ونحن نسجل نص الخبر حفظاً له:

الطرائق الصوفية وعيد البكداشيين [= البكتاشيين]

«كان يوم ١٦ آب عيد البكداشيين في تركيا، وقد تقاطر على قصبة (حاج بكداش) الواقعة في ولاية نوشهر على بعد ١٨٠ كيلومتراً إلى الجنوب الشرقي من أنقرة الألوف من مريدي الطريقة البكداشية فغصت بهم الرحاب الواسعة والساحات الفسيحة وطافوا بمرقد شيخ طريقتهم الحاج بكداش [بكتاش] ولي وشاركوا في الاحتفالات وحلقات الذكر على أنغام الطنبور والآلات الموسيقية القديمة وتلاوة القصائد والمدائح والأذكار الخاصة بالطريقة البكداشية وهم بملابسهم التقليدية المؤلفة من قلنسوة ــ كلاوة ــ اسطوانية ذات ١٢ طية تحيط بها عمامة خضراء وجبة بنفسجية أو خضراء اللون مزركشة بشرائط ذهبية وحزام أخضر. أما النساء فقد كن بالملابس والشفوف الوطنية ذات الألوان الجذابة والمؤلفة من سروال طويل أو تنورة وحزام وسترة طويلة الأكمام وغطاء شفاف على شعورهن.

وقد قام الجميع رجالاً ونساء بالصلوات والأذكار والرقص التقليدي المعروف عند سالكي هذه الطريقة والحركات العنيفة المستمرة والآهات والنداءات حتى يكاد يغشى على المريد ويفقد صوابه.

وذكرت جريدة حريت أن ١٣ مليوناً من سكان تركيا يعتنقون الطريقة البكداشية وان بضعة آلاف منها يحضرون في قصبة حاج بكداش في ١٦ آب في كل سنة ومن جميع أنحاء تركيا وبينهم أستاتذة الجامعات والأطباء والمهندسون والعلماء والتجار والصناع والفلاحون والقرويون وغيرهم وبينهم من الشيوخ من يبلغ طول لحيته إلى السرة كما أن بينهم أحدث العصريين من شباب الجامعات والموظفين.. ولهم مراتب حسب درجات المريدين من بعض أسمائها الده ده والخليفة وباب وغير ذلك. وتدوم هذه الاحتفالات ثلاثة أيام كل سنة ويجري ذلك منذ ٧٠٠ سنة.

وقد انتخب أحد أساتذة الجامعة المساعدين رئيساً للمريدين في هذه السنة واسمه الدكتور بدري نويان ولقبه في الطريقة (ده ده بابا) ولله في خلقه شؤون. =

= وفي تركيا طرائق صوفية أخرى عدا البكداشية ومنها المولوية والقادرية والرفاعية والنقشبندية والخلوتية والتيجانية وغيرها.. وأهمها المولوية التي توازي البكداشية وربما تتفوق عليها، ولها أيضاً عيد خاص لا أتذكر يومه يجتمع فيه الملويون لابسين طومارهم الأسطواني الطويل في رؤوسهم (وقد يبلغ طوله ٦٠ ــ ٧٠ سنتيمتراً) ويدورون في رقصهم على أنغام الناي والدفوف الشبيهة بالدنابك وتتفتح أذيالهم الفضفاضة عند الدوران السريع في الرقص الإِلهي كما يقولون.

ويجري احتفال الملويين في مدينة قونية حيث يرقد شيخهم مولانا جلال الدين الرومي ويدوم احتفالهم ثلاثة أيام أيضاً». والملويون تعبير عامي عراقي يعني المولويين.

بالنسبة لأذكار الطريقة المولوية ومعناها وموسمها ومثابتها في قونية في تركيا الحالية، انظر:

Abe M. Tahir, JR., *The Whirling Dervishes, Mysticism in Modern Turkey* (Viewpoints, Vol. V. No.5, May, 1965, pp. 8 – 12).

الفصل السابع

التشيع في إيران حتى نهاية العهد الصفوي

١ ــ الجانب التاريخي:

بعد الذي رأيناه من تعدد الحركات الثورية العلوية في المشرق، وبخاصة إيران، كان الجو مهيئاً لاستقبال ثائر ناجح منهم، وساعد على ذلك تفتت دولة المغول حتى لم يبق منها إلا القطاع الذي يحكمه ميرزا حسين بايقرا في هراة، وتحولت أجزاء إيران وتركستان والعراق الأخرى إلى ولايات يحكمها حكام متغلبون. وبعد العطف الشديد الذي ناله نوربخش في حركته وامتلاء أذهان الناس بفكرة ظهور المهدي وفساد الزمان جاءت حركة إسماعيل الصفوي، بعد محاولات من آبائه سابقة، بمثابة الشوط الأخير من الحركات العلوية، فنجحت نجاحاً باهراً هز الشرق كله.

وقد استطاع إسماعيل أن يجمع إيران كلها تحت لوائه وكاد أن يضم إليه بلاد الروم نفسها. لقد كانت هذه الحركة في حقيقتها ادخل في السياسة منها في الدين والتصوف، غير أنها كانت مثالاً بديعاً للطريقة المثلى للاستيلاء على السلطة بالأسلوب الفارسي وهي مثال واضح يشرح الحركات الفارسية كلها ضد العرب وغيرهم، ويبين في جلاء أن التصوف والولاية هما القالب الذي لا يستطيع أصحاب الطموح من الفرس اجتذاب أذهان الناس إليهم بغيره.

يحسن بنا لهذا أن نعود إلى بداية الحركة الصفوية بوصفها طريقة صوفية لنتبين كيف تقلبت بها الأحوال حتى اتخذت سمت السياسة بعد الخرقة.

يبدأ تاريخ الصفويين المعروف برجل اسمه فيروز بن محمد بن شرفشاه[1] قيل أنه قاد مع أميـــر من أحفاد إبراهيم بن أدهم[2] ثورة بدأت من سنجان إحدى قرى

(١ ــ ٢) تاريخ شاه إسماعيل، لمجهول، مخطوط مكتبة جامعة كمبردج برقم Add. 200 ورقة ٣ أ صفوة الصفا لابن بزاز، بومبي ١٣٢٩/ ١٩١١، ص ٢ سلسلة النسب الصفوية، مخطوط في كمبردج رقم Browne. H.12 ورقة ٥ ب، عالم أراي عباسي ١/ ٨ ب. والحق أن معظم المادة التاريخية التي ترد خاصة بتاريخ الصفويين استهلكها براون في كتابه المعروف تاريخ الأدب في إيران في العصر الحديث (لندن ١٩٢٤، ص ٣٤ ــ ٤٩) ولكن الخطة التي رسمناها منذ البداية في الرجوع إلى الأصول حملتنا على الالتزام بها في هذا الفصل أيضاً. على أنا سنثبت رأي براون كلما كان الأمر ضرورياً. وبالنسبة لانتساب حليف فيروز إلى إبراهيم بن أدهم يذكر أحمد كسروي أن هذا النسب كان موجهاً إلى فيروز نفسه في النُّسخ الأول من صفوة الصفا، ولما اختار الصفويون النسب العلوي حرف هذا الكتاب باسباغ النسب الأدهمي على الحليف بدل فيروز، وهو رأي بارع ولكنه بالنسبة للنسب الأدهمي للصفويين صعب التصديق. أما النسب العلوي الذي يوصل بالصفويين فسيناقش فيما بعد (انظر مجلة آينده مقال لأحمد كسروي عنوانه نزاد وتبار صفوية المجلد الثاني سنة ١٣٠٥ ش/ ١٩٢٦م، ص ٤٩٤). وفيما عدا هذا أشار براون إلى أن كتب التاريخ لا تعرف شيئاً عن نسل إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢/ ٧٧٨ ــ ٩) الذي روى أبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠/ ١٠٣٩) وعبد الرؤوف المناوي أنه دفن بصور (انظر حلية الأولياء ٧/ ٢٧٣، الكواكب الدرية ١/ ٧٨). غير أن هذه المسألة، التي يبدو أنها واضحة غير قابلة للشك، منقوصة من أساسها بالزيارة التي قام بها ابن بطوطة سنة ٧٢٨/ ١٣٢٨ إلى قبر إبراهيم بن أدهم لا في صور بل في جبلة القريبة من حصون الإسماعيلية (الرحلة، مصر ١٩٥٨، ١/ ٤٦) وذكر أن الموكل بالقبر كان إبراهيم الجمحي الذي لم تكن تربطه بشيخه رابطة نسب. وقد أكد هذا أيضاً محمد أمين غالب في تاريخ العلويين (اللاذقية ١٩٢٤، ص ٢٢٦). ويبدو أن الخلاف بين المؤرخين يستغرق كل ما يتعلق بإبراهيم بن أدهم، ومن ذلك أن الباحثين، ومنهم براون، ذكروا أن إبراهيم نفسه كان من أبناء الملوك غير أن ابن بطوطة يصر على أنه ورث الملك عن جده لأمه وأما أبوه أدهم فكان من الفقراء الصالحين السائحين.. (الرحلة ١/ ٤٦) وبعد، فلم يكن غريباً أن ينتسب إلى إبراهيم بن أدهم قوم من أجناس مختلفة وقد رأينا فيما مضى اتصال جلال الدين الرومي به عن طريق جدته لأبيه (انظر مناقب العارفين ص ٧٥). وفي القرن العاشر/ السادس عشر وجدنا رجلاً تركماني الأصل هو جلال الدين بن أدهم بن عبد الصمد المرزناتي (ت ١٠١٤/ ١٦٠٥ ــ ٦) يدعي النسب ذاته (خلاصة الأثر ٢/ ٣١٦، ٤/ ١٥٨). وجمعا للطرائف الدائرة حول استخلاص ابن أدهم ذكر المصنفون ابتداء من القرن الثالث الهجري أن إبراهيم بن أدهم «كان من العرب من بني عجل» (انظر الجزء الأول). وإضافة إلى كل هذا اعتبر النصيرية هذا الزاهد واحداً منهم (انظر تاريخ العلويين ص ٢٢٦). وبعد هذا كله يخبرنا العباسي المذكور في معاهد التنصيص أيضاً (٣/ ٢٠٨) أن ابن أدهم كانت له أخت من أولادها محمد بن عبد الله بن كناسة الأسدي الكوفي الشاعر الذي نوَّه بابن سمّاه يحيى، فأختن، وقال فيه: =

مرو[١] عاصمة خراسان وامتدت حتى شملت أذربيجان كلها، وكانت ترمي إلى نشر الإسلام في هذه البقاع، حتى نجحت في ذلك. وكان من نتيجة ذلك أن صارت أردبيل ونواحيها من نصيب فيروز، فكثر ماله واتسعت ثروته واضطر بسبب كثرة مواشيه إلى الانتقال إلى قرية رنكين قرب أجمة كيلان حيث المراعي الواسعة[٢]. وبعد موت فيروز انتقل ابنه سيد عوض إلى قرية اسفرنجان من قرى اردبيل ومات فيها[٣]. وبدأ الصفويون يحسون الولاية لما فقد سيد عوض ابنه محمداً، وكان صبياً في السابعة من عمره، وطالت غيبته حتى عد ميتاً. ولكنه عاد بعد سبع سنين في لباس عنابي وعلى رأسه قلنسوة داخل عمامة بيضاء وهو يحمل القرآن في حمائله. ولما سأله الناس أين كان؟ قيل: انه زعم لهم أن الجن سرقته وعلمته القرآن والشرائع[٤]. وتلك قصة تذكّر بعمرو بن عديّ بن أخت جذيمة بن الأبرش، الذي دار حوله المثل العربي المشهور: شبّ عمرو عن الطَوْق. ذلك أن أسطورة دارت حوله كانت هي الأساس لهذا المثل، ومؤدّاها أنه «كانت الجنّ قد استهوته صغيراً، ثم قدم وقد التحى، في خبر طويل. فأدخلته أمه رَقاش إلى الحمام وألبسته ثياب الملك ووضعت في عنقه طوقاً من ذهب كان له، وأزارتْه خاله. فلما رأى لحيته ــ والطوق في عنقه ــ قال: شبّ عمرو عن الطوق، فذهبت مثلاً» (انظر: معاهد التنصيص للعباسي: عبد الرحيم بن أحمد، ت ٩٦٣هـ/ ١٥٥٦م، ط: مصر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، ٤/ ٢١٥). والظاهر أن مصادر ابن بزاز استهوتها هذه

= سمّيته يحيى ليحيا فلم يكن ... إلى ردّ أمر الله فيه سبيل
تفاءلتُ لو يُغني التفاؤل باسمه ... وما خلتُ فألاً قبل ذاك يُفيل

(١) معجم البلدان لياقوت ٥/ ١٤٦، الأنساب ورقة ٣١٢ ب، وقد قرأ أحمد كسروي سنجان المذكورة سنجار واعتبر الأسرة الصفوية كلها كردية الأصل (مجلة آينده، العدد المذكور ص ٤٩٤) وذلك رأي لا نجد له مبرراً. وفيما عدا هذا ذكر ياقوت أن سنجال كانت قرية في أرمينيا أو أذربيجان فلعلها المكان المقصود الذي تنطبق عليه الأوصاف السابقة، وتلك مسألة ينبغي أن تتعلم من الباحثين الإيرانيين الذين ما يزالون متمسكين بسنجان وعاجزين عن تحديد المقصود بها. (انظر مقال محيط طباطبائي في مجلة وحيد، السنة الثالثة، العدد ٣١، طهران، حزيران ١٩٦٦، ص ١٥٤ ــ ٥٥١).

(٢ ــ ٣) سلسلة النسب الصفوية ورقة ٦ أ.

(٤) صفوة الصفا ص ١٢، سلسلة النسب ورقة ٦ أ.

القصة فألبستها الثوب الإسلامي وأسبغتها على محمد الحافظ. وبعد موت محمد الحافظ انتقل ابنه صلاح الدين رشيد إلى قرية كلخوران[١] من قرى اردبيل[٢] واستقر فيها ومارس الزراعة والدهقنة[٣]، وقيل: انه وزع أمواله كلها على الفقراء في اسفرنجان وقصد إلى كلخوران في لباس الدراويش[٤]. ويصعب تصديق ذلك.

وخلف صلاح الدين رشيد ولداً أسماه قطب الدين أحمد[٥] ظل في كلخوران وعانى هجوم جيش الكرج ــ الذين يبدو أنهم كانوا يحتلون المنطقة من قبل ــ واستطاعوا الاستيلاء على ولاية اردبيل وقتلوا كثيراً من خلقها. ويضيف مؤلف تاريخ شاه إسماعيل إلى هذه المعلومات المعتادة أن الغارة أرسلت انتقاماً من صالح بن قطب الدين أحمد لنجاحه في تحويل النصارى إلى الدين الإسلامي[٦] مع أن ابن بزاز ــ وهو مصدر المعلومات الأول ــ أرخ هذه الغارة بالوقت الذي كان للسيد صالح فيه عام واحد من العمر[٧]. على أنه جاء في الجامع المختصر، المنحول على ابن الساعي، ان الكرج أغارت على أعمال أرمينية سنة ٦٠٢/ ١٢٠٥ ــ ٦ «ونهبوا خلاط وغيرها وآذوا الرعية ونهبوا الأموال وعاثوا وأفسدوا في البلاد الإسلامية فاجتمعت عساكر المسلمين والصوفية والمتطوعة وواقعوهم فقتلوا معظمهم وغنموا أموالهم»[٨]. وذكر ابن العبري غارات الكرج على أذربيجان في سنة ٦٠٠/ ١٢٠٣ ــ ٤ التي يبدو أنها استمرت إلى سنة ٦٠٢، وأضاف أن الحكم في خلاط كان للفتيان من الصوفية وأنهم ثاروا في سنة ٦٠٣/ ١٢٠٦ ــ ٧ حتى احتل بلادهم الملك العادل أبو بكر بن أيوب في سنة ٦٠٦/ ١٢٠٩ ــ ١٠[٩].

---

(١) صفوة الصفا ص ١٢.

(٢) أيضاً ص ١٢ س ١٧ والهامش.

(٣) صفوة الصفا ص ١٢ سلسلة النسب ورقة ٦ أ.

(٤) تاريخ شاه إسماعيل الصفوي ورقة ٤ ب.

(٥) صفوة الصفا ص ١١.

(٦) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٤ ب.

(٧) صفوة الصفا ص ١٢.

(٨) الجامع المختصر. بغداد ١٩٤٣، ص ١٧٧.

(٩) تاريخ مختصر الدول ص ٣٩٨ وانظر أيضاً سلسلة النسب ورقة ٣٠ ب ــ ٣١ ب ويذكر هنا اسم صدر الدين والظاهر أن فيه تصحيفاً.

وكيفما كان الأمر فقد مات السيد صالح، الذي سلك مسلك آبائه في الزراعة والصلاح ومساعدة الناس ودفن في كلخوران[1]، وخلفه أمين الدين جبرئيل[2]. ويبدو أن غزو الكرج لاردبيل أفقد أمين الدين أراضيه، ولو مؤقتاً، فلبس ثياب الدراويش وقصد إلى شيراز حيث أمضى هناك عشر سنين[3] وصار من مريدي خواجه كمال الدين عربشاه الأردبيلي أحد مشاهير الصوفية هناك[4] ثم تزوج ابنته دولتي[5] فوق زوجته الأولى[6]. وقد بالغ المؤرخون في بيان أهمية هذه الزيجة بحيث جعلوها تبدو وكأنها اتحاد بين العنصر الفارسي وعنصر أمين الدين جبرئيل على صورة ترحيب الفرس به شخصياً في تبريز قاعدة أذربيجان التركية منذ القديم، ثم أخيراً بهذا الزواج[7]، مما يدل على أن هذه العائلة لم تكن فارسية على الإطلاق. وعاد أمين الدين جبرئيل إلى كلخوران بعد زوال الأخطار ليزاول زراعته وإدارة أملاكه[8] وهناك ولدت له دولتي: زوجه الفارسية صفي الدين إسحق سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢ ــ ٣[9]. وقد بولغ في وصف السيدة دولتي بالزهد والولاية والعصمة حتى لقد قرنت برابعة العدوية[10] تمهيداً لجعل ولادة صفي الدين حدثاً يتصل بإرادة سماوية. ولم تطل حياة والد صفي الدين إسحق إذ توفي سنة ٦٥٦/ ١٢٥٨ وخلف وراءه ثروة وجاهاً. وكان العصر عصر تصوف، فاختار صفي الدين اليتيم المدلل هذا الطراز من الحياة. وفي الرابعة عشرة من عمره قصد إلى شيراز في الجنوب للأخذ عن نجيب

(١ ــ ٢) صفوة الصفا ص ٢١.

(٣) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٥ أ.

(٤) سلسلة النسب الصفوية ورقة ٨ ب وعبارته نص عبارة صفوة الصفا ص ١٣ غير أن الأخير نص على أن الصوفي المذكور كان كمال الدين مسعود بن عبد الله الخجندي، وهو خطأ لأن الخجندي توفي بين سنتي ٧٩٢ و٨٠٣/ ٣٩٠ و١٤٠١ (راجع مقدمة ديوان كمال الدين مسعود خجندي تحقيق عزيز دولت أبادي، طهران ١٣٣٧ ش/ ١٩٥٨ ص سيزده) (ثلاث عشرة) وانظر فهرس مخطوطات مكتبة دائرة الهند ٢/ ٨٠٣ وفهرس مخطوطات المتحف البريطاني ٢/ ٦٣٢ ب وهدية العارفين ٢/ ٢٣٠ ونفحات الأنس ص ٦١٢.

(٥) صفوة الصفا ص ١٣، سلسلة النسب ورقة ٨ أ، تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٥ ب.

(٦ ــ ٧) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٥ أ.

(٨) صفوة الصفا ص ١٣، سلسلة النسب ورقة ٨ أ.

(٩) صفوة الصفا ص ١٢ س ١٧، سلسلة النسب الصفوية ورقة ٩ أ.

(١٠) سلسلة النسب ورقة ٩ أ.

الدين بزغش الشيرازي (ت ٦٧٨/ ١٢٧٩ ــ ٨٠) فوجده قد مات[١]. وفي العشرين من عمره كان صفي الدين في شيراز فصحب فيها الشيخ رضى الدين بإشارة أخيه[٢] ثم تنقل بين الشيوخ حتى وصل إلى صحبة الشيخ إبراهيم الملقب بالزاهد الكيلاني (ت ٧٠٠/ ١٣٠١) في كيلان[٣] فلزمه وتزوج بنته[٤] بوصفه شاباً تركياً[٥]. وكان هذا الحادث إيذاناً ببداية طراز جديد من التصوف قائم على الأرستقراطية والثروة، فأسلم ــ كما تقضي طبيعة الأشياء ــ إلى أهداف أخرى مادية في وقت تسلط فيه المغول على العالم الإسلامي، والناس والحكومة معاً يتطلعان إلى كرامات الأولياء. وأدت هذه المصاهرة إلى أن جعل الشيخ الزاهد الذي قيل: إن مريديه كانوا يقاربون المائة ألف، يخدمه فعلاً منهم ألفان[٦]، من ختنه السري الغني أميراً صوفياً تتهيأ الدنيا لخدمته. ومن هنا روي أن صفى الدين رأى في المنام أنه «كان جالساً على جبل قاف وقد تدلّى من وسطه سيف طويل عريض وعلى رأسه غطاء من جلد السمور ما لبث أن طلعت الشمس منه فأضاء لها العالم»[٧]. وكان تفسير الشيخ لهذا الحلم منصباً على أن السيف يعني حكم الولاية وأن الشمس نورها[٨]. وكانت هذه أول لبنة في بدء الدعوة السياسية لصالح هذا البيت العريق في المادة والمعنى. وساعد غنى صفي الدين على أن يكثر مريدوه حتى لقد قيل إنه ذبح لطعامهم في ليلة واحدة ألف رأس من الغنم[٩]. وورث صفي الدين مقام الشيخ إبراهيم الزاهد وانتقل بعد موته إلى أردبيل[١٠] التي صارت مركزاً للمريدين ذوي

---

(١) سلسلة النسب ورقة ١١ أ، تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٥ ب.

(٢) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٥ ب، وكان إخوانه تجاراً هناك (سلسلة النسب ورقة ١٠ ب).

(٣) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٦ أ. ذكر الشيخ تاج الدين التبريزي (ت بعد ٧٢٢هـ/ ١٣٢١م) أنه لبس الخرقة وتلقن الذكر على «تاج العلماء إبراهيم المشهور في البلاد بالزاهد» (تاريخ علماء بغداد للسلامي ص ١٤٦).

(٤) سلسلة النسبة ورقة ١١ أ، تاريخ شاة إسماعيل ورقة ٧ أ.

(٥) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٦ أ، ٦ ب.

(٦) أيضاً ورقة ٥ ب.

(٧ ــ ٨) صفوة الصفا ص ١٥، تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٧ أ.

(٩) سلسلة النسب ورقة ٢٥ ب.

(١٠) ذكر الشيخ حسين بن محمد الديار بكري أنّها بنيت في سنة ٨٦ هـ [= ٧٠٥م] على يد الأمير عبد العزيز بن حاتم (تاريخ الخميس، مصر ١٣٠٢هـ، ٢/ ٣٤٧).

العدد الكثيف إلى حد أن عدد من قصد إليه في خمسة أشهر منهم ــ عن طريق مراغة وتبريز فقط ــ عد ثلاثة عشر ألفاً[١]. ولما ارتفع نجم العلويين في بداية القرن الثامن منافسة من دولة المغول للمماليك الذين نصبوا من أنفسهم أوصياء على الخلافة العباسية المنهارة، رأى صفي الدين أن يستكمل سطوته بالنسب العلوي فادّعاه. وكان من ضعف هذا الادعاء أن صاحب صفوة الصفا نفسه روى أن زوجة صفي الدين نفسها لم تكن تعلم به[٢]. ولو كان صفي الدين علوياً حقاً لأشار إلى نسبة أستاذه ومرشده كالحال مع محمد نوربخش مثلاً، ولكنه لم يفعل. والغريب أنه، مع صراحة اتصال السلسلة التي سجلها أصحاب الكتب بالحسين[٣]، روى عن صدر الدين ــ نجل صفي الدين ووارثه ــ أنه لم يكن يدري أحسني هو أم حسيني[٤] ــ، مما يشكك في السلسلة كلها ابتداء من فيروز إلى موسى الكاظم الإِمام السابع[٥]. على أنه ليس من الغريب أن يدعي النسب العلوي في القرن الثامن فقد

---

(١) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٦ أ.

(٢) صفوة الصفا ص ١١.

(٣) أيضاً ص ١١، تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٣ أ، سلسلة النسب ورقة ٥ ب، أحسن الوديعة ٢/ ٢٤٥، نقلاً عن رياض السياحة. وقد أنكر القرماني صحة هذا النسب (أخبار الدول ص ٣٤٤) وأشار دهخدا إلى أن دليلاً قاطعاً لا يسند هذا النسب (لغت نامه مادة اسماعيل الصفوي). ومن ناحية أخرى لم يحاول براون أن ينقض هذا النسب (ص ٣٣) وذكر حميد وهبي في كتابه «مشاهير اسلام» (بالتركية، اسطنبول ١٣١٠/ ١٨٩٢ ــ ٣، ص ٥٠٠) أن الخبراء الفرس في الأنساب وثقوه.

(٤) صفوة الصفا ص ١١ ــ ١٢.

(٥) الواقع أن هذه النتائج التي توصل إليها كاتب هذه السطور بنفسه، ظهر أنه سبقه إليها أحمد كسروي في بحثه نزاد وتبار صفوية في العدد السابق الذكر من مجلة آينده. وقد رأى أن العبارة التي وردت فيها قصة خروج فيروز من سنجار (سنجان أو سنجال في رأينا) كانت تتضمن إلحاق جد صفي الدين بإبراهيم بن أدهم ثم عدلت بما يناسب العزم الجديد. وزاد كسروي على ذلك بأن إسماعيل الصفوي نفسه لم يدع النسب العلوي وإنما فعل ذلك طهماسب ابنه. غير أن نصر الله فلسفي أورد رسالة بخط إسماعيل الصفوي لقب فيها نفسه بالحسيني. انظر زندكاني شاه عباس أول [= سيرة شاه عباس الأول]، الطبعة الثانية، طهران ١٣٣٤/ ١٩٥٥، ١/ ١٥٤ ــ ٥. وفيما عدا هذا، ذكر المحبي (محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين الدمشقي، ١٠٦١ ــ ١١١١هـ/ ١٦٥١ ــ ١٧٠٠م) تعليقاً على رسالة البهاء الدين العاملي (محمد بن الحسين الجباعي الحارثي، ت ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢) كتبها باسم الشاه عباس الصفوي وصدّرها بذكر نسبه، وأنه الصفوي الموسوي الحسيني، قوله: =

فعل ذلك أحفاد عبد القادر الجيلي وقد مر بنا كيف فعل ذلك أيضاً النوربخشية والمشعشعيون وكيف فضح بعضها بعضاً لما زال السبب الذي دعا إليه.

وليس بعيداً على كل حال أن تكون هذه الأجزاء التي تضمنت النسب العلوي من إضافة المصنفين وأولهم ابن بزاز، أو أن صدر الدين بن صفي الدين إسحق الأردبيلي هو الذي ادعاه كالحال مع أبناء عبد القادر الجيلي.

وأيّاً ما كان الحق، فقد كان صفي الدين صوفياً تركياً لم يثبت له من النظم بالفارسية إلا بيت واحد رواه رضا قلي هدايت(١) وإن كان صاحب سلسلة النسب روى له أبياتاً في وحدة الوجود ورباعية واحدة(٢). وفوق هذا نقل عن صفي الدين أنه علق على أشعار الرومي والعطار وأوحد الدين الكرماني وفخر الدين العراقي وأحمد الجامي وروزبهان البقلي والسنائي والخاقاني وشرحها(٣). وقد ضمن ابن بزاز كتابه صفوة الصفا أقوال صفي الدين وسيرته، التي يبدو منها أنه كان صوفياً ليس له طابع بعينه، وذكر له كرامات متنوعة اتصل أكثرها بالأمراء المغول على صورة إنقاذ لهم من الأخطار(٤) أو تنبؤ لهم بالإمارات والانتصارات أو مساعدتهم روحياً(٥). وكان الترك خاصة يعتبرون صفي الدين زعيماً روحياً لهم، وكان هو من ناحيته يحاول أن يفض المنازعات التي تثور بين سكان القرى التركية(٦). وكان صفي الدين إلى ذلك يحاول كسب حب الناس وإنقاذهم من عسف السلطان وإنقاذهم من الظروف التي يؤدي إليها اضطراب حبل الأمن(٧). وذكر ابن بزاز إلى ذلك أن الشيخ حسن الجلايري قد أرسله أبوه في طفولته إلى صفي الدين الأردبيلي ليتلقى عنه

= «أما نسبة الشاه إلى الشيخ صفي الدين فلا شك فيها، وأما نسبته إلى الحسين فلم تعهد» (خلاصة الأثر، له، مصر ١٢٨٢هـ/ ١٨٦٨م، ٢/ ١٣٠).

(١) رياض العارفين ص ١٤٦.

(٢) سلسلة النسب، الأوراق ١٩ أ ــ ٢٣ أو ٢٠، وقد ذكر زاهدي، مؤلف هذا الكتاب أن صفي الدين كان فيه طبع النظم «طبع نظم داشت» وانظر ورقة ١٨ ب ــ ١٩ أ.

(٣) صفوة الصفا ص ١٧٣، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤.

(٤ ــ ٥) أيضاً ص ٩٥، ٢٤٢، ٢٤٣، وانظر ص ١٠٥ على الخصوص.

(٦) راجع حبيب السير ٣/ ٢٢٠، ٤/ ٤٢١.

(٧) صفوة الصفا ص ٩٦ ــ ١٠٣، وكذا ص ١١٣.

ويسترشد به[1]، وذكر في هذا المجال أن عادة الأمراء عندئذ كانت تنصرف إلى تنشئة أبنائهم في رعاية الصوفية ليشبوا على طاعتهم واحترامهم، ولقب صفي الدين في هذه المناسبة بالملك الأخروي (بادشاه أُخروي)[2]. وذكر حمد الله المستوفي (ت ٧٣٠/ ١٣٢٩ ــ ٣٠) مكانة صفي الدين العظيمة في أيامه[3]. ومما يذكر هنا أن خلفاء صفي الدين انتشروا في الشرق كله[4] وجاء في الشقائق النعمانية ذكر واحد منهم سكن أماسية اسمه عبد الرحمن الأرزنجاني[5] وذكر له مريد في الهند اسمه بير إسماعيل[6].

وينبغي أن لا نغفل أمراً هاماً يتصل بصفي الدين الأردبيلي هو أنه لم يكن شيعياً قطعاً، يبدو ذلك واضحاً من نصوص صفوة الصفا، ولعل من أهمها أنه، لما فسر الآية: «يا أيّها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته»[7] التي تنصرف عند الشيعة إلى حديث الغدير واستخلاف النبي ﴿ﷺ﴾ لعلي[8]، لم يقف عليها الوقفة الشيعية المعهودة[9]، ولم يقف على تأويل «الراسخون في العلم»[10] على الصورة الشيعية أيضاً[11]. يضاف إلى هذا أن صفي الدين الأردبيلي لم يتطرق إلى ذكر مصنف شيعي واحد مع إشارته إلى كتب الغزالي: إحياء العلوم والأربعين، ثم عوارف المعارف للسهروردي ومرصاد العباد[12] لنجم الدين الرازي (ت ٦٤٥/ ١٢٤٧).

(١ ــ ٢) صفوة الصفا ص ١٠٥.

(٣) تاريخ كزيده ص ٧٩٣.

(٤) راجع صفوة الصفا ص ٣٣٥ ــ ٥٨.

(٥ ــ ٦) أيضاً ص ٨٩ ــ ٩٠.

(٧) المائدة ٥: ٦٧.

(٨) انظر مثلاً أصول الكافي للكليني، طهران ١٣٨١/ ١٩٦١ ــ ٢، ١/ ٢٨٩، (كتاب الحجة، باب: ما نص الله عز وجل ورسوله على الأئمة عليهم السلام واحداً فواحداً، الحديث الرابع).

(٩) انظر صفوة الصفا ص ١٤١.

(١٠) آل عمران ٣: ٧.

(١١) انظر صفوة الصفا ص ١٤٦، وبالنسبة للشيعة تنصرف الآية عندهم إلى الأئمة، انظر أصول الكافي، كتاب الحجة، باب فرض طاعة الأئمة، الحديث: ٦، باب أن الراسخين في العلم هم الأئمة، الأحاديث: ١ ــ ٣، باب في شأن إنا أنزلناه في ليلة القدر وتفسيرها: الحديث ١.

(١٢) صفوة الصفا ص ١٤٠، ١٥٢.

ومات صفي الدين إسحق الأردبيلي في محرم سنة ٧٣٥/ ١٣٣٤ ليخلفه في الزعامة الروحية ابنه صدر الدين موسى الذي ولد سنة ٧٠٤/ ١٣٠٤ ــ ٥ من بنت الشيخ إبراهيم الزاهد الكيلاني[١]. ونشأ صدر الدين في هذا المجال الصوفي والزعامة الروحية منذ صغره، وبدأت الزعامة السياسية تتضح عليه فأصابه من جراء ذلك النفي إلى تبريز بأمر حاكم أردبيل المغولي الأشرف جوبان لما أحس هذا الخطر من منافسة صدر الدين له على الزعامة السياسية. ولكن مقام صدر الدين السامي في قلوب الترك من مواطنيه أكره الأشرف على إعادته فحاول أن يسمه ثم حاول قتله، فاضطر صدر الدين إلى الفرار إلى كيلان حيث أخواله وأتباع الشيخ إبراهيم الزاهد الكيلاني، فكان ذلك منه باعثاً على إثارة فزع الأشرف. وبعد ذلك انتهت أيام الأشرف بغزو أرغون بك لأردبيل وقتله له. هنا عاد صدر الدين إلى مدينته إلى أن مات بها في سنة ٧٩٤/ ١٣٩١ ــ ٢ عن تسعين سنة[٢].

وكان الجديد في صدر الدين أن الثائر الصوفي محمد نوربخش وصفه بأنه «كان من أوتاد الأولياء وفتيانهم.. وكمال الفتوة.. وإطعام الفقراء والمساكين»[٣]. وأكد ابن بزاز هذه الزعامة الصوفية العملية بإشارته إلى مصاحبة صدر الدين لأخيّة من فتيان الترك كأخي أمير علي[٤] وأخي مير مير[٥] وأخي شادي[٦]، مما يدل على اتّضاح التصوف الصفوي وتطوره إلى حركة صوفية مماثلة للحركات المعاصرة لها[٧]. وقد كان من اهتمام صدر الدين بجمع المريدين وانفاقه

---

(١) سلسلة النسب ورقة ٢٦ أ.

(٢) أيضاً ورقة ٢٨ ب، حبيب السير ٤/ ٥٢١ ــ ٣.

(٣) مجالس المؤمنين ص ٢٧٣ عن مشجر نوربخش.

(٤ ــ ٦) صفوة الصفا ص ٩٧، ١٠١، ١٠٢.

(٧) انظر وصف ابن بطوطة للأخية في انطاليا ببلاد الروم (الرحلة ١/ ١٨١ ــ ٢) ووصفهم ينطبق على أحوال البكتاشية أيضاً، وذلك ــ كما يبدو ــ حد مشترك بين صوفية الترك في مختلف منازلهم. وقد ذكر الجامي أخي فرج الزنجاني (ت ٩٥٧/ ١٠٦٥) وذكر غيره من المتأخرين من ذلك كأخي علي المصري الذي كان في بلاد الروم والشام (نفحات الأنس ص ٤٤٣ ــ ٤) وكذلك أخي محمد الدهستاني (ص ٤٤٥ ــ ٦). والأخي كما لاحظ تايشنر هو الكلمة التركية للفتى لا للأخ العربية كما قد يتوهم (انظر مادة أخي في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية بالانكليزية).

عليهم أن سمي في سخائه وفتوته بخليل العجم[١]. وكا صدر الدين موسى من ناحية أخرى رأساً للتصوف وعد الصوفي المشهور قاسم أنوار من تلاميذه[٢]، وقيل: إن صدر الدين هو الذي أطلق عليه هذا اللقب[٣]، وإن هذا الأخير نظم أبياتاً في مدحه وذكر صحبته[٤]. يضاف إلى هذا أن صدر الدين موسى هـو الـذي أملى على توكلي المعروف بابن بزاز مادة كتاب صفوة الصفا[٥].

مما يلاحظ أن صدر الدين بني مشهدا لأبيه وجعله مقراً لأتباعه وكانت البناية من السعة بحيث استغراق الفراغ منها عشر سنين[٦] وصارت مركزاً روحياً يجتمع عنده الصوفية وتأتي إليه النذور[٧] فتنفق عليهم[٨]. وكان من الدلائل على سمو مركز صفي الدين في عالم التصوف والمجتمع المعاصر له أن قبره صار مزار الأمراء والسلاطين وروي أن تيمور نفسه كان من زواره[٩].

ودام ارشاد صدر الدين للترك في أردبيل تسعاً وخمسين سنة مات بعدها سنة ٧٩٤/ ١٣٩٢ ودفن إلى جانب أبيه في مركز الصفويين[١٠] وترك لابنه علي غرساً أوشك أن يؤتى أكله، غير أن وجود تيمور كان ــ على ما يبدو ــ السبب في تأخير تطور هذه الحركة إلى ثورة صوفية.

ودارت القيادة حول (علاء الدين) علي[١١]، الذي كان يديم لبس السواد حتى لقب بسياه بوش[١٢] [= المُسَوِّد]. وكان علي مبالغاً في الزهد ورويت عنه مواقف

---

(١) مجالس المؤمنين ص ٢٧٣.

(٢) كليات قاسم أنوار، تحقيق سعيد نفيسي، طهران ١٧٢٧ ش/ ١٩٥٨، المقدمة ص ١١، وانظر مجالس المؤمنين ص ٢٧٣.

(٣) سلسلة النسب ورقة ٢٨ ب.

(٤) كليات قاسم أنوار ص ٣٤٠، الأبيات ٥٦١١ ــ ١٤، مجالس المؤمنين ص ٢٧٣.

(٥) صفوة الصفا ص ٤.

(٦ ــ ٨) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٨ ب.

(٩) محفل الأوصياء ورقة ٣٢٦ أ.

(١٠) سلسلة النسب ورقة ٣٢ أ.

(١١) الضوء اللامع للسخاوي ٦/ ٢٩.

(١٢) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٨ ب.

مع تيمور شرب في أحدها السم[١] فعل المتصوفة الرفاعية مع هولاكو، وروي أنه نبه تيمور أيضاً إلـى وجود اليزيدية وحرضه على تأديبهم لاعتقادهم في معاوية[٢].

والجديد في علي سياه بوش كان صلته الطيبة بتيمور، وأهم من ذلك أنه قد أشير في زمانـه ــ لأول مرة في تاريخ الصفويين ــ إلى ظهور الفدائيين من بين مريديه[٣]، وتلك ظاهرة تبـين بوضـوح صدور هذه الطريقة عن الفتوة ــ التي كان أولها عند صدر الدين واتصاله بالأخية ــ وتبـين التطـور البسيط نحو التنظيم العسكري أيام تولي علي سياه بوش لزعامة هذه الطريقة الصوفية. والأمـر الآخـر الجديد تمثل في الرواية القائلة أن تيمور وهب لعلي سياه بوش الأسرى الذين وقعوا في قبضته في حروبه في بلاد الروم في سنة ٨٠٤/ ١٤٠١ ــ ٢[٤] فسموا بالصوفية الروملو [= الروميين][٥]. وذكر في شـأن هؤلاء الصوفية الروملو أن علياً أنزلهم قرب مدفن آبائه في أردبيل[٦]، وذلك حادث ــ إن صح ــ يعتبر أساساً وسابقة لتنظيم القزلباش [بمعنى الرؤوس الحمر لتغطية رؤوسهم بشعار أحمر] الذين كانوا يلتقـون مع الينكيجرية التي بدأ تكوينها عند العثمانيين قبل القزلباش ــ وذلك في عهد أورخان[٧] ــ في الوحـدة العنصرية والعقلية. يضاف إلى هذا كله أن علياً سياه بوش حرر جماعة من أولئك الأسرى، فيما قيـل، وسمح لهم بالعودة إلى أوطانهم في بلاد الروم للاستعداد لمساعدة الصفويين متى أرادوا ليكونـوا دعـاة وفدائية لهم في الوقت نفسه[٨]، وعيونا لتيمور في بلاد الروم كما يمكن استنتاجه من تضاعيف الحوادث.

لقد جاء ذكر السيد علي في الكتب العربية باسم علي سياه وذكره السخاوي

(١ ــ ٢) سلسلة النسب ورقة ٣٤ أ ب.

(٣) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٠ ب.

(٤) أيضاً ورقة ١٠ ب، سلسلة النسب ورقة ٣٤ ب وانظر
Samuel Purchas, *Purchas Pilgrimage*, London 1626, p. 3820.

(٥) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٠ ب، سلسلة النسب ورقة ٣٤ ب.

(٦) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١١ أ.

(٧) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مادة Janissaries

(٨) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١١ أ.

بوصفه «شيخ الصوفية بالعراق»[١] وأشار إلى مروره بدمشق قافلاً من الحج (سنة ٨٣٠/ ١٤٢٨ ــ ٩) ومعه جمع من أتباعه[٢]. وعزز السخاوي هذه الأخبار بتسجيله أن علياً سياه بوش جاور في دمشق سنين ووصف الصلة بينه وبين مريديه بأنه كان لهم فيه «من الاعتقاد ما يجل عن الوصف»[٣] مما يوحي بصدق المؤرخين الفرس في اخبارهم عن مكانة الصفويين في قلوب الناس. وتعززت هذه المنزلة السامية التي كانت لعلي سياه بوش في إيران بسلطان روحي له في بلاد الروم أيضاً عن طريق انتشار مريديه هناك ممن أخذوا عنه مباشرة[٤].

وبعد ثمان وثلاثين سنة من الزعامة الروحية مات على سياه بوش في القدس سنة ٨٣٢/ ١٤٢٨ ــ ٩ راجعاً من حجة أخرى، فدفن فيها وأقيم له فيها مزار كبير[٥]. وينبغي أن يلاحظ في المصادر الصفوية التي عرضت لعلي سياه بوش أنها أضافت إليه ميولاً شيعية واضحة غير أنها مشكوك في صحتها[٦]، ومن ذلك رواية صاحب تاريخ شاه إسماعيل من أن الأسرى الذين سمح لهم بالعودة إلى بلاد الروم كانوا مكلفين بنشر المذهب الاثنا عشري، وأن علياً سياه بوش بالذات كان مجازاً بالأربعينية الصوفية من الإمام الجواد عياناً[٧].

وجاء بعد علي سياه بوش ابنه إبراهيم، وكان صغيراً لما مات أبوه، وذكر من أخبار تعلقه بأبيه أنه لم يطق فراقه في رحلته إلى المشرق فلحق به إلى الشام والقدس[٨]. والظاهر أن إبراهيم لم يكن من قوة الشخصية ولا الذكاء ولا العلم بما يؤهله للنهوض بأعباء هذه المسؤولية العظيمة، ويبدو أنه كان عليلاً[٩] أثر فيه حزنه على

(١) الضوء اللامع ٦/ ٢٩، والظاهر أن السخاوي كان يعني بالعراق عراق العجم، انظر وصف القرماني لحيدر حفيد علي سياه بوش بكونه صاحب عراق العجم (أخبار الدول ص ٣٤٨).

(٢ ــ ٣) الضوء اللامع ٦/ ٢٩ ــ ٣٠.

(٤) انظر الشقائق النعمانية (على هامش وفيات الأعيان) مصر ١٢٩٩/ ١٨٨١ ــ ٢، ١/ ١٥٥.

(٥) الضوء اللامع ٦/ ٣٠، وقد ذكر صاحب سلسلة النسب أنه توفي ٨٣٠/ ١٤٢٦ ــ ٧.

(٦) سلسلة النسب ورقة ٣٢ ب.

(٧) تاريخ شاه إسماعيل، ورقة ١٠ ب.

(٨) الضوء اللامع ٦/ ٢٩، حبيب السير ٤/ ٤٢٢.

(٩) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١١ أ.

فقد أبيه[١]. على أن إبراهيم لم يكن وحيد أبيه وإنما كان له إخوان هما جعفر وعبد الرحمن[٢] لكن أحـداً منهما لم يبد قدرة على قيادة الصفويين وتوجيه قوتهم المتزايدة. والظاهر أن قوة شاهرخ وفشل الحركات الصوفية في حياته وضعف إبراهيم الصفوي الواضح أجّل انطلاقة الصفويين وقتاً آخر. والملاحظ علـى أخبار الصفويين في هذه الفترة أنها لم يرد فيها لإبراهيم ذكر في بعض الكتب وإنما أهملت الإشارة إليه. ولما عرضت لجنيد ابنه لم تصله بأبيه إبراهيم وإنما رجعت به إلى علي سياه بوش بوصفه أبـاً لـه[٣]. وهكذا مات إبراهيم بن علي في سنة ٨٥١/ ١٢٤٧ ــ ٨[٤] ليخلفه ستة أولاد كـان أجـدرهم بالزعامـة أصغرهم جنيد[٥] الذي تمت على يده نقطة التحول في الحركة الصفوية بعد أن تهيأ الجـو لهـا بتفتـت الإمبراطورية المغولية بعد موت شاهرخ.

ورأس جنيد بن إبراهيم الصفويين في فترة أتيح للأمراء والطامعين أثناءها أن يغنموا الولايـات وأن ينشئوا الدول، وكانت ثورة المشعشعيين عندئذ على أشدها وكان تقدمهم يهدد باحتلال جنوبي إيـران وغربها. وكان لازدياد نشاط جنيد وكثرة مريديه وقع سيء على ميرزا جهانشاه بـن قـرا يوسـف (ت ٨٧٢/ ١٤٦٨) حاكم اذربيجان من القراقرينلو [الخروف الأسود] وكانت الإشاعات تُطيّـر بـأن دولـة العلويين الموعودة التي ستظهر في آخر الزمان وشيكة القيام جنيد الصفوي وانه سيحارب فـي ركـاب المهدي. وكان المنجمون ــ بفعل الأحداث التي مرت بهذه الفترة مما عرضنا له في الفصول السـابقة ــ يؤيدون ذلك أيضاً[٦]، فأصر جهانشاه على جلاء جنيد عن أردبيل إلى موضع بختاره[٧]. وحاول جنيد أن يتذرع بحجه تبقيه، ولكن تهديد جهانشاه بتخريب أردبيل ومحاربته أكرها جنيداً على التوجه إلـى ديـار بكر[٨]

---

(١) انظر ترجمته في حبيب السير ٤/ ٤٢٤، وقد روى في تاريخ شاه إسماعيل انصراف إبراهيم الكلي إلى العبادة (ورقة ١١ ب).

(٢) سلسلة النسب ورقة ٣٦ أ.

(٣) انظر أعلام النبلاء في تاريخ حلب الشهباء لمحمد راغب الطباخ، حلب ١٩٢٦، ٣/ ٥٦ وهو كتاب يعتمد فيه سلسلة من النصوص التاريخية المقتبسة من المراجع الأصول.

(٤) سلسلة النسب ورقة ٤٥ أ.

(٥) سلسلة النسب ورقة ٤٦ ب.

(٦ ــ ٨) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١١ ب.

حيث كانت ولاية حسن الطويل رئيس أسرة الآق قوينلو [= الخروف الأبيض] وخصم جهانشاه[١] ومريد جده علي سياه بوش[٢]. وأدى هذا الانتقال إلى قوة جديدة للصفويين وذلك بزواج جنيد الصفوي من خديجة بيكم أخت حسن الطويل[٣]. ولكن العزم على العودة إلى أردبيل لم يضعف عند جنيد[٤].

بعد هذه النقطة تجمع المراجع الفارسية والإفرنجية[٥] على أن جنيداً توجه إلى أردبيل وقتل في الطريق بشروان[٦] دون أن تشير إلى الفترة التي سبقت وصوله إلى ديار بكر. والحق أنه لم يتجه إلى ديار بكر رأساً، وإنما توجه إلى إربل ثم حلب حيث أقام في صحبة الشيخ محمد بن أويس الإِربلي أحد أتباع الصفويين المقيمين بحلب[٧]. وبعد ذلك انتقل جنيد بأتباعه إلى كلّز بنواحي حلب[٨] وكانت مقراً قديماً لقبائل التركمان[٩]. وأخيراً انتقل جنيد إلى منطقة جبل موسى من أنطاكية[١٠].

والظاهر أن جنيداً شرع في تكوين فرقة شيعية غالية متأثراً بالمشعشعيين ومستغلاً النفوذ الروحي الذي نضج في قلوب أتباعه، فكان من ذلك أن تنازع مع الشيخ محمد المذكور والد زوجه[١١]، الذي عارضه في التوسل بهذه الوسيلة في تحقيق أهدافه السياسة. وأعقب ذلك زيادة في نشاط أتباع جنيد والدعوة له على أساس من التشيع الغالي الشبيه بحركة المشعشعيين[١٢]. ولم يحتمل المجتمع الحلبي هذه الدعوة فعُقِد لجنيد مجلس فقهي لمحاكمته في حلب بهذه التهمة غير أنه لم يحضر المجلس[١٣]. وكانت النتيجة أن هجم الناس على أتباعه وأسفرت المعركة عن قتلى[١٤]. واتضح لجنيد أنه لا يستطيع المقام هناك فانسحب إلى ديار بكر حيث نزل

---

(١) انظر مقال كليمان هوار عن جنيد في دائرة المعارف الإِسلامية.

(٢) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٢ أ، وهو غير حسن الجلايري مريد صفي الدين الأردبيلي.

(٣ ــ ٤) أيضاً ورقة ١٥ أ، سلسلة النسب ورقة ٤٦ ب.

(٥) انظر مقال كليمان هوار المذكور والمراجع التي صدر عنها وكذلك انظر براد ص ٤٧ الخ.

(٦) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٢ ب، سلسلة النسب ٤٦ ب.

(٧ ــ ٨) انظر أعلام النبلاء ٣/ ٥٦ نقلاً عن كنوز الذهب لأبي ذر الشافعي (٨٨٤/ ١٤٧٩ ــ ٨٠). ولعل الإِربلي مصحفه عن «الأردبيلي».

(٩) ياقوت: معجم البلدان ٧/ ٢٧٤.

(١٠ ــ ١٤) أعلام النبلاء ٣/ ٥٦، وانظر إشارة العزاوي أيضاً في تاريخ العراق بين احتلالين (٣/ ٣٣٢، ٥/ ٣٣٦ ــ ٧). وبالنسبة للزواج المذكور قيل أن جنيداً طلق زوجه بنت الشيخ محمد المذكور.

على حسن الطويل المذكور وتزوج أخته، ومن هناك توجه قاصداً أردبيل بمساعدته. غير أن الأمور سارت على عكس ما كان حيدر يتوقع، ففي طريقه إلى أردبيل منعه صاحب شروان من التقدم وقاتله فأسفرت المعركة عن قتل جنيد[(١)]، وكان ذلك بعد سنة ٨٦١/ ١٤٥٦ ــ ٥٧ التي عقد له فيها المجلس الفقهي بحلب[(٢)].

لقد تحولت الطريقة الصفوية على يد جنيد بن إبراهيم إلى حركة يغلب عليها الجانب السياسي، وقد لاحظ رجال من معاصريه أنه «كان على طريق الملوك لا على طريق القوم»[(٣)] ولاحظوا أيضاً أن الأنصار كانوا يقصدونه من بلاد الروم والعجم وسائر البلاد[(٤)]. وفوق هذا ذكر الشيخ أبو ذر الشافعي أن «بعض أصحابه يدعي حياته»[(٥)] بعد قتله، مما يوحي بالشبه الكبير بين عقيدة جنيد والمشعشعيين فعلاً. ومهما يكن الأمر فقد اتضح الآن أن الصفويين صاروا حزباً سياسياً ثورياً وأخذ التشيع الغالي يتسرب إلى عقائدهم، وسيتضح ذلك من موقف حيدر بن جنيد القائد التالي للصفويين.

وقام حيدر مقام أبيه جنيد، وكان لأول زعامته طفلاً قليل الخطر فأقام في أردبيل في رعاية أتباعه الكثيرين الذين قُصَّ جناحهم بهزيمة قائدهم الشاب وقتله. ويبدو أن أتباع حيدر أخذوا يزدادون وينضمون إلى دعوته سراً، والظاهر أنه كان منصرفاً عن طريق الصوفية المحيطين به إلى تطوير الفتوة الصوفية ــ التي دخلت الطريقة الصفوية من أيام صدر الدين ــ على نحو متميز، ومن هنا خطا حيدر خطوة أخرى في دفع عجلة الطريقة إلى التشيع الاثنا عشري وذلك باتخاذه شعاراً يميز أتباعه

---

(١) انظر مقال كليمان هوار عن حيدر في دائرة المعارف الإسلامية. ومن غريب ما يذكر في شأن جنيد أن الغزي ذكر في الكواكب السائرة (٣/ ١٣٥) أن لقب الصوفي لحق الصفويين لا من مشربهم الروحي وإنما كان ذلك «نسبة إلى جبل الصوف المزاحم لأنطاكية لكون جدّهم حيدر [الصحيح جنيد] كان مقيماً بها». وأضاف إلى ذلك أنه «لما ظهرت بدعته قام عليه عالم أنطاكية العلامة شمس الدين واستنصر عليه بكافل حلب جانم المكحل [هـ الملحك] في حدود سنة ٨٥٨ [هـ/ ١٤٥٤م]. ثم تغلب عليه بعده ولده حيدر وجمع عساكر والتقى هو وعساكر أهل السنة فقتل هو وكسر عسكره، ثم نشأ بعده ولده إسماعيل».

(٢) Browne, *Literary History of Persia in Modern Times*, p.47.

(٣ ــ ٥) أعلام النبلاء ٥/ ٣٣٧.

من غيرهم على صورة قلنسوة حمراء ذات اثنتي عشرة شقة تلفّ حولها العمامة، وقد وصفها بيرجس في رحلته التي تضمنها كتابه المطبوع في لندن سنة ١٦٢٦م/ ١٠٣٦ ــ ٣٧هـ بقوله: «لقد أمر [حيدر] أتباعه بأن ترتفع من وسط عمامتهم، ذات الأكوار العديدة، قطعة مدببة على هيئة الهرم مقسمة من قمتها إلى أطرافها إلى اثنتي عشرة شقة تذكّر بعلي وأبنائه الاثني عشر»[١] ومن هنا سمي الصوفية من أتباع الصفويين بالقزلباش[٢] اتصالاً بهذا الشعار الاثنا عشري الأحمر.

وظل حيدر في أردبيل مسالماً خشية المغبة وجعل يرقب الحوادث حتى استولى حسن الطويل على العراق كله وكذلك أذربيجان وقضى على جهانشاه بن قرا يوسف[٣] وعلى أبي سعيد آخر التيموريين (ق ٨٧٣/ ١٤٦٩)، فلم يعد حسن الطويل يخشى أحداً في العراق وإيران وحتى تركستان. وبعد هذا طلب حسن الطويل إلى حيدر (ابن أخته: خديجة بيكم) أن يرسل إليه شعار طريقته ليتزيا به هو وأولاده[٤]، وأردف ذلك بدعوته إلى مقره في ديار بكر حيث زوجه من بنت له[٥] كانت أمها، دسبينا خاتون، بنت كالو آيوانس آخر الأباطرة المسيحيين في طرابزون وسليل أسرة يونانية نبيلة[٦]. ويبدو أن حسناً الطويل أراد أن يبني ملكاً لحيدر صهره وابن أخته

---

(١) والنص الإنكليزي يقول:

«He ordered his ordayned that in the middle of their turbant, which they weare with many folds, there should arise a sharp top, in manner of a pyramid divided into twelve parts, in remember of Ali and his twelve sons from top to the bottom».

وهذه انكليزية القرن السادس عشر ــ لما زار المؤلف إيران أيام إسماعيل الصفوي ــ ومن هنا الاختلاف في هجاء بعض الكلمات وطريقة استعمالها. ويلاحظ أن الأئمة كلهم اثنا عشر رجلاً وأن المؤلف أخطأ في تحديد عددهم.

(٢) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٣ أ.

(٣) انظر الضوء اللامع للسخاوي ٣/ ٨٠ وشذرات الذهب ٧/ ٣١٤.

(٤) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٣ أ.

(٥) سلسلة النسب الصفوية ورقة ٤٧ ب، وتاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٣ أ، أخبار الدول ص ٣٤٤، تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٣٢٨.

(٦) براون، تاريخ الأدب في إيران في العصر الحديث ص ٤٧، وانظر:
E.D. Ross, *the Early Years of Shah Ismail*, J. R. A. S., 1896, p. 253F.
نقلاً عن كتاب بيرجس المذكور (ص ٢٨٢).

وكان يعد العدة حقاً لمد يد العون إليه، غير أنه مات في سنة ٨٨٢/ ١٤٦٨ ليخلفه ولي عهده خليل الذي تآمر عليه يعقوب أخوه الأصغر (ت ٨٩٦/ ١٤٩٠) وقتله بعد عدة أشهر من موت والده[١] وتوج نفسه سنة ٨٨٣/ ١٤٧٨[٢] وله من العمر ستة عشر عاماً[٣]. وظل يعقوب بن حسن الطويل يراقب حيدراً وهو يحشد جيشه وينظم طريقته ويتحين الفرص[٤]. ويبدو أن التوتر بين الشابين بلغ أقصاه بحيث تطلب الأمر أن يتصرف حيدر على نحو ما، فكان الحل أن يغزو الأخير بلاد الكرج في محاولة لتأمين موطئ قدم أو مغنم يمون به جيشه وينفق منه على شؤونه، أو يستولي على دولة شروان الضعيفة المجاورة والوحيدة من الإمارات التي بقيت من بعد التيموريين وأبناء قرا يوسف خارج حكم دولة الخروف الأبيض التي آل حكمها إلى خصم حيدر وقرينه في آن واحد. وكانت الخطة تقضي أن يخترق جيش حيدر دويلة شروان ليكون في إمكانه مهاجمة الكرج، ولا بد أنه فعل ذلك من قبل[٥]، غير أن حاكم شروان كان فَرُخْ يسار ابن قاتل جنيد أبي حيدر، فأصابه الذعر من هذه الحركة فآثر أن يتحالف مع يعقوب بن حسن الطويل. وكانت النتيجة معركة بين جيش حيدر وفرخ يسار دارت الدائرة فيها على الأول في طبرستان قرب دربند[٦] سنة ٨٩٣/ ١٤٨٨[٧]. وأعقب قتل حيدر اجتماع الصوفية حول ابنه الأكبر يار علي شاه في أردبيل، غير أنه ما لبث أن قبض عليه وعلى أخويه الصغيرين إبراهيم وإسماعيل ووالدتهم حليمة بيكم وأبعدوا إلى شيراز وسجنوا هناك أربع سنين[٨].

---

(١) الضوء اللامع ٩/ ٢٨٣.

(٢) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٢٦١.

(٣) أيضاً ٣/ ٢٧٦.

(٤) أخبار الدول للقرماني ص ٢٧٦.

(٥) انظر حبيب السير ٤/ ٤٢٧، وقيل: أن أباه كان يغزو الكرج أيضاً (أخبار الدول ص ٣٤٤).

(٦) براون ٤/ ٤٨.

(٧) سلسلة النسب ورقة ٤٧ ب، أخبار الدول ص ٣٤١، ٣٨٨، فوائد صفوية ورقة ٥ ب، تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٢٧٠ عن منتخب التواريخ، ويرى براون أنه قتل سنة ٨٩٥/ ١٤٩٠ وهوار أنه قتل سنة ٨٩٨/ ١٤٨٨ (الصحيح ١٤٩٢) (مادة حيدر في دائرة المعارف الإسلامية) واعتباراً للسنوات الأربع التي نفيها أبناء حيدر الصفوي يبدو أن التاريخ الذي يقدمه المصنفون الشرقيون هو الصحيح.

(٨) تاريخ العراق بين احتلالين ٣/ ٢٧٠.

وقبل أن نترك حيدراً إلى التطورات التالية لا بد أن نشير إلى أنه، بالإضافة إلى التشيع الواضح المنعكس من تركيب التاج الحيدري الاثنا عشري، روي أن علي بن أبي طالب نفسه صمم هذا الشعار وأمر بنشره على صورة حلم رآه حيدر[١]، وذلك حادث شك نولدكه في وقوعه[٢]. والأمر الآخر حول تطورات حركة القزلباش ينبعث من ظاهرة غريبة جدت عليها هي تميز طائفة منهم باسم «أمراء الصوفية»[٣]، وذلك توقيت لبدء المرحلة السياسية الخالصة للطريقة الصفوية وانقضاء أيام الزهد والتوجه الروحي. وقد وجد الزعماء الصفويون أنفسهم في غير حاجة إلى مزيد من التوجه الروحي والتنظيم المتصل بالطريقة واكتفوا بتراثهم القديم الذي صار مجلبة لثقة الناس وتأييدهم قولاً وعملاً.

بعد هذا سارت الأحداث سراعاً: قتل يار علي أثناء محاولة للعودة إلى أردبيل[٤]، وبعد ذلك بقليل نجح إبراهيم وإسماعيل في تحقيق هذا الغرض ولكن إبراهيم دفع حياته أيضاً ثمناً للمحاولة[٥]. وفي سنة ٨٩٨/ ١٤٩٢ انتقل إسماعيل (ولد سنة ٨٩٢/ ١٤٨٧) إلى كيلان[٦] ثم رَشْت ثم لاهِجان قرب كيلان بمساعدة أعوانه حيث سمح لهم كاركيا ميرزا علي، الحاكم عليها، بالبقاء ووعدهم بالمعونة[٧]. في هذا الوقت صار قتل جنيد ثم حيدر ثم يار علي ثم إبراهيم ملحمة تثير حماسة المريدين وتدفع الناس إلى نصرة الحركة بكل طاقاتهم والانتقام من قتلتهم[٨].

وكان إسماعيل في حاجة إلى جيش قوي وإلى بداية موفقة. وفي لاهجان بدأ التنظيم النهائي على يد الصوفية الصفويين الذي ذكر القرماني أنهم قد «شيّعوه

---

(١) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٣ ب.

(٢) مادة حيدر في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٣ ب.

(٤) براون ٤/ ٥٠.

(٥) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١٨ ب، فوائد صفوية ورقة ٦ أ.

(٦) فوائد صفوية ورقة ٦ أ، وكان في السابعة من عمره.

(٧) براون ٤/ ٥٠.

(٨) فوائد صفوية ورقة ٦ ب.

وعلموه الرفض»[١] وصار، وهو في صباه الباكر، زعيماً محبوباً يتفانى المريدون في خدمته والذود عنه. ونصحه أصحابه في لاهجان أن يقصد إلى بلاد الروم حيث أصحابه ليستنصرهم ويكون منهم نواة لجيشه ومساعديه، فقيل أنه فعل وعاد ببعض أنصاره من هناك[٢]. وبدأت الثورة بإسماعيل وسبعة من الصوفية[٣] كان ثنان منهم من تركمان قرمان[٤].

وينبغي أن نذكر هنا أن حلب نفسها ــ حيث أقام جد إسماعيل مدة ــ كان فيها صوفي مشهور هو محمد بن يحيى الكواكبي (ت ٨٩٧/ ١٤٩١) وكان داعية للصفويين يقول للناس: «سيظهر من أهل طريقتنا واحد على خلاف طريقة أهل السنة والجماعة»[٥] وذكر أنه كان في حلب من شيعة الصفويين قوم صاروا هدفاً لخصومة فقهائها، ومن هنا وصف هؤلاء الفقهاء بأنهم كانوا «يردّون على الرافضة سيما على طائفة أردبيل»[٦].

مهما يكن الأمر، فقد بدأت الحركة في محرم سنة ٩٠٥/ ١٤٤٩ من أذربيجان حيث إخوان إسماعيل[٧] وهناك لقب بالشاه[٨]. وفي سنة ٩٠٦/ ١٥٠٠ ثأر من قتلة أبيه في شروان[٩]. وفي سنة ٩٠٧/ ١٥٠٢ استولى على تبريز وجعلها عاصمة له[١٠]. وفي سنة ٩١٠/ ١٥٠٥ فتح أصفهان ويزد وكرمان وجنوبي خراسان[١١]. وفي سنة ٩١٤/ ١٥٠٨ ــ ٩ قدم إلى بغداد وقضى على حكم أسرة الخروف الأبيض[١٢]. وبعد وفاة السلطان حسين بايقرا سنة ٩١٣/ ١٥٠٧ ــ ٨ عاد إسماعيل ليفتح خراسان كلها[١٣]. وفي سنة ٩١٨/ ١٥١٢ ــ ٣ احتل ما وراء النهر[١٤]، وبعد ذلك بثلاث سنين

---

(١) أخبار الدول ص ٣٤٤.

(٢ ــ ٤) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٢٧ أ.

(٥) أعلام النبلاء ٥/ ٣٣٧.

(٦) الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة للغزي ٢/ ٥٤.

(٧) كان أتباعه من التركمان ينتمون إلى سائر قبائلهم فكان منهم الشاملو والتكالو وذو القدر وأفشار وقاجار (انظر براون ٤/ ٥٠ عن تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٣٥ ب).

(٨ ــ ٩) أخبار الدول ص ٣٤٤.

(١٠ ــ ١٢) لغت نامه لدهخدا، مادة إسماعيل الصفوي ص ٢٢٥٠ ــ ١.

(١٣ ــ ١٤) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٤٧ أ ــ ب.

تقدم ليهاجم المملكة العثمانية في سنة ٩٢٠/ ١٥١٤. وكان الرعب الذي استولى على العثمانيين من الشدة بحيث أكرهوا السلطان بايزيد على التنازل عن الملك وولوا عليهم السلطان سليماً الذي التحم مع إسماعيل الصفوي في وقعة جالديران سنة ٩٢٠/ ١٥١٤ وكان النصر للسلطان سليم[١]. وبعد هذه المعركة راجـــع إسماعيل الصفوي نفسه في التقدم نحو بلاد العثمانيين واتجه نحو الشمال لإكمال فتوحه[٢].

ولا بد أن نذكر هنا أن ظهور الصفويين كان السبب الرئيس في القضاء على دولة الجراكسة في مصر الذين كانوا على اتصال باسماعيل وحلفاء له، وكانت بين الأخير وبين آخر الجراكســة قانصــوه الغوري مكاتبات مسجلة[٣]. وذهب السلطان الغوري إلى شمالي سورية لمعونة إسماعيل بحجة الإصلاح بين السلطانين المتنازعين، فقاتله السلطان سليم. وبعد هزيمة إسماعيل انفتحت أمام السلطان سليم أبــواب سورية ثم مصر فتم الاستيلاء عليها سنة ٩٢٣/ ١٥١٧[٤]. ولم تقف

---

(١) انظر: دهخدا، ص ٢٥٥٧ ــ ٨، براون ٤/ ٧٠ ــ ٧١، وجالديران قرب تبريز. وقد رافقت التطورات في الدولة العثمانية اضطهاد بالغ القسوة والوحشية لاتباع إسماعيل في بلاد الروم.

(٢) انظر دهخدا ص ٢٢٥٠ ــ ١.

(٣) مجموعة المراسلات ورقة ٧١ أ، ٧١ ب، وانظر أيضاً براون ودهخدا ص ٢٥٥٧.

(٤) الكواكب السائرة ١/ ١٥٩. ويذكر هنا أن الصفويين كان لهم أنصار في مصر أثناء الحكم المملوكي وأن ثورة مسلحة نشبت في الصعيد داعية إلى الصفويين في سنة ٩١٣/ ١٥٠٧ وانتهت بإعدام مدبريها بتهمة الزندقة وانتقاص القرآن. انظر: صفحات من تاريخ ابن طولون بتحقيق وترجمة ريتشارد هارتمان، برلين ١٩٢٦، ص ٦١ = ٢٤٠ ويجدر بالذكر أن إسماعيل الصفوي أرسل مع علاء الدين بن مليك الشاعر (٨٤٠ ــ ٩١٧هـ/ ١٤٣٦ ــ ١٥١١م)، سنة وفاة الأخير، «جواباً» فيه قوله:

السـيف والخنجـر ريحـاننا   أُفٍّ علـى النـرجـس والآسِ
شـربنـا مـن دم أعـدائنا   وكاســنا جمجـــمة الـراس

(ديوانه، بيروت ١٣١٢هـ، ص ١٩٠). وكان ردّ المعارضين لسياسة إسماعيل الصفوي من المصريين تتمثل في بيتين نظمهما ابن مليك بعد عودته إلى بلاده معارضاً البيتين المذكورين وقال فيهما:

إن كنتمُ عن لقاءِ الأُسْد يومَ وغىً   وضربنا الهامَ في شكٍّ من الضرب
عنّا السيوف سلُوها فهي تخبركم   «السيف أصدق أنبــاء من الكتب»

(الديوان، الموضع نفسه) وقد أشار إسماعيل الصفوي في البيتين الأولين إلى ما صنعه بقاتل =

أخطار إسماعيل الصفوي عند هذا الحد، وإنما تجاوزته إلى أن ثورة على العثمانيين قامت في مصر سنة ٩٣٠/ ١٩٢٣ ــ ٤ في السنة التي توفي فيها إسماعيل وقادها أحمد باشا من مماليك السلطان سليم واتهم عند قتله بأنه كان «داعية لإِسماعيل شاه الصفوي.. وعزم على تقديم الاثني عشر إماماً على اعتقاد الرافضة»[١]. وقد انتهت الحركة أخيراً بقتل أحمد باشا في السنة نفسها[٢].

ومات إسماعيل الصفوي شاباً في الثامنة والثلاثين في رجب سنة ٩٣٠/ ١٥٢٤ بعد أن نجح للمرة الأولى في تأسيس دولة صوفية شيعية. فتم بذلك حلم طالما تاق التشيع إلى تحقيقه، ذلك هو استغلال التصوف لصالح الدعوة الشيعية: الهدف الذي تجاوز الاستغلال إلى الانصهار وتعدّى التعاون إلى فقدان التصوف لاستقلاله وكيانه وصار ظلاً للتشيع.

٢ ــ الجانب العقلي:

بعد هذا الاستعراض الطويل لنشوء الطريقة الصفوية وتطورها من خلال مجهود شيوخها، يحسن أن نختتم هذا الفصل الختامي بالتفاعل الذي تم في هذه الفترة بين التصوف والتشيع وبالنتائج التي تمخض عنها. لقد كانت حركة إسماعيل الصفوي قائمة على بابية المهدي. وقد أضيف إلى الشيخ الزاهد الكيلاني أنه تنبأ لأولاد صهره ومريده صفي الدين «بالترقي يوماً بعد يوم إلى أن يزيل قائم آل محمد المهدي الهادي عليه السلام كاف الكفر من وجه الأرض»[٣]. ومما يتصل بهذا الموضوع

= أبيه لما جعل جمجمته كأساً يشرب فيها ما يشرب. ومن الغريب أنهما نسبا إلى علي بن أبي طالب كما في نفحة اليمن فيما يزول به من الشجن للشرواني (أحمد بن محمد بن علي الأنصاري اليمني، من رجال القرن الثالث عشر الهجري، المطبعة الشرقية بمصر، ١٣٢٣، ص ٢٠١).

وقد سجّل ابن إياس الحنفي في كتابه «بدائع الزهور» معارضات كثير، ص ٢٠١. من شعراء مصر لهذين البيتين على الوزن والقافية، انظر ذلك في الجزء الرابع منه (بطبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠م ص/ ٢٢٠ ــ ٢٢٧) وفيه ست وعشرون معارضة!

(١ ــ ٢) الكواكب السائرة ١/ ١٥٩.

(٣) ترجمة النص الفارسي: روز بروز ترقي خواهند بودتا آنزمان كه قايم آل محمد مهدي هادي عليه السلام كاف كفررااروي زمين برطرف كند» «تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٧ ب». وفي كتاب النواقض لبنيان الروافض لميرزا مخدوم (ورقة ١٦٦ أ) أن الشيخ الزاهد قال: «سيخرج منه من يسب السلف الكرام ويطعن في الصحب العظام» وقد كان ميرزا مخدوم (ت ٩٨٨ أو ٩٩٥/ ١٥٨٠ وأ ١٥٨٧) =

أيضاً ما رواه رجل من أتباع إسماعيل الصفوي من أنه، في طريقه إلى مكة رأى، هذا الشاه في صحراء بين النجف وبغداد وقد ألبسه المهدي التاج الأحمر وشده وعلّق السيف في حمائله وقال له: «اذهب فقد أذنت لك»[1]. يضاف إلى هذا ان ظهور إسماعيل الصفوي قد وصل بنبوءة لعلي بن أبي طالب بهذا الحدث على صورة بيت من الشعر نسب إلى الإمام نفسه وفسر مضمونه بالإشارة إلى إسماعيل، ونصه:

صَبِيٌّ من الصبيان لا رأي عنده   ولا عنده حد ولا هو يعقل[2]

وكان إسماعيل الصفوي إلى ذلك يؤكد لمريديه أنه لم يكن يتحرك إلا بمقتضى أوامر الأئمة الاثني عشر[3] وانه كان لذلك معصوماً وليس بينه وبين المهدي فاصل[4]. وفوق هذا روي أن إسماعيل زعم أنه هو المقصود بالآية: «واذكر الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان يأمر بالصلاة والزكاة...»[5]، ووصف بأن ولايته كانت صادرة من «ختم النبوة وكمال الولاية»[6]، ومن هنا لم يكن غريباً أن يوصف إسماعيل في طفولته بالمرشد الكامل[7]. واقترن فتحه للعراق

= قد فر من الصفويين إلى الدولة العثمانية وكتب كتابه في فضح خصومه. ويذكر هنا أن أبا علي الحائري (محمد بن إسماعيل بن عبد الجبار الرجالي، صاحب كتاب منتهى المقال (١١٥٩ ــ ١٢١٥هـ/ ١٧٤٦ ــ ١٨٠٠م) نقض كتاب ميرزا مخدوم المذكور بآخر عنوانه «نقض نواقض الروافض» ووصفه الشيخ عباس القمّي بأنه «كتاب نفيس». انظر: الكنى والألقاب، له، (١/ ١٢٢). وفيما عدا هذا ذكر إسماعيل الصفوي نفسه في رسالة بعث بها إلى شيبك خان أوزبك أنه ظهر مصداقاً لحديث نبوي يتنبأ بظهور رجل من خراسان من نسل محمد ﴿ﷺ﴾ (مجموع المراسلات ورقة ٧٣). وكان إسماعيل يذكر أنه ينتهي إليه هاتف غيبي بلا شك ولا ريب (المصدر نفسه ٧٣ أ).

(١) مجموع مراسلات ورقة ٣٢ ب.

(٢) أيضاً ٣٨ ب.

(٣) أيضاً ورقة ٣٢ ب وكان هذا مصداقاً للحديث «لكل أناس دولة ودولتنا في آخر الزمان».

(٤) أيضاً ورقة ٣٨ أ.

(٥) أيضاً ورقة ٧١ أ، ٧١ ب والآية في سورة مريم ١٩: ٥٤ ــ ٥٦ ويلاحظ أن تصحيفاً متعمّداً أدخل على الأصل لكي يوافق غرض إسماعيل. وأصل الآيتين هو: واذكر في الكتاب إسماعيل أنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبيّاً، وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً.

(٦) أيضاً ورقة ٧١ ب.

(٧) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٢٢ ب.

بتعيين عراقي كان نقيباً للنجف خليفة للخلفاء[١]. وذلك لقب أقرب إلى التصوف منه إلى التشيع وبخاصة أن لقب هذه الوظيفة كان قبل ذلك بلفظ «خادم بك»[٢]. ولاستكمال صورة إسماعيل الصفوي الصوفية، ينبغي أن نذكر أنه كان شاعراً بالتركية يتخلص بخطائي[٣] وأن أشعاره كانت تدور حول المعاني الصوفية التي تعرض لإدماج محمد وعلي في شخصية واحدة. وقد ذكر أن ديوان شعره عد اثني عشر ألف بيت[٤] منها:

أسرار مقام قاب قوسين ... الله ومحمد وعليدر

مطلوب عبادت شريعت ... مقصود حقايق حقيقت

مضمون إرادت طريقت ... الله ومحمد وعليدر[٥]

وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى ترجمة.

وكان من أشعار إسماعيل ما يتضمن الغلو الصوفي في علي على نحو ما فعله المشعشعيون ومن ذلك قوله:

علي موسايه كوستردي عصاني ... على إيندر دي كوكدن مصطفاني[٦]

بمعنى «أن علياً قد أرى موسى العصا وأرسل محمداً من السماء».

ومما يذكر بهذا الصدد أنه، مع مهاجمة إسماعيل الصفوي للمشعشعيين وفتحه لبلادهم واعتبارهم مخالفين[٧]، كان هذا الزعيم الفارسي يصدر عن روحهم باعتبار نفسه وحياً يوحى وبغلوه في علي، بل وبغلو أصحابه فيه حتى العبادة[٨] وسجودهم في حضرته حتى لقد قيل: أن الشيخ علي بن عبد العالي الكركي الذي يلقبه الشيعة

(١ ــ ٢) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٨١ ب.

(٣) انظر براون، هامش ٤/ ١٣، ومقال له في مجلة الجمعية الآسيوية لسنة ١٩٢١، ص ٩١٢، سلسلة النسب ورقة ٤٨.

(٤) فوائد صفوية ورقة ١٥ ب.

(٥) سلسلة النسب ورقة ٤٩ ب، ١٥٠ أ.

(٦) سلسلة النسب ورقة ٥١ أ.

(٧) انظر براون ٤/ ٥٨ ــ ٥٩.

(٨) النواقض ورقة ٩٨ ب.

بالمحقق الثاني (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤) كتب رسالة في تجويز السجود للعبد مسايرة لهذا الغلو في إسماعيل(١). ويكمل التواصل بين الآراء التي نادى بها إسماعيل وآراء المشعشعيين أيضاً أنه اعتبر غير الشيعة ممن تهدر دماؤهم، ومن هنا لم يرعوا إسماعيل عن نبش قبر الجامي(٢)، كما هدمه تيمور من قبـــل، لكونـــه صوفياً نقشبندياً، وكذلك قبر أبي إسحق الكازروني الصوفي المشهور ثم عين القضاة الهمـــدني وأخيـــراً البيضاوي صاحب أنوار التنزيل(٣) وكان من غلو إسماعيل في كره المخالفين أنه لم يكتف بسبّ، من كان يسبهم الشيعة من قبل وإنما أضاف إليهم الأولياء من الصوفية

---

(١) النواقض ورقة ٩٨ ب. ويبدو أن هذا التقليد كان راسخاً في تصوّف ذلك الزمان كالشأن مع أتباع طريقة نعمة الله الولي، المذكورة آنفاً.

(٢) أيضاً ورقة ٩٠ ب ــ ١٩١.

(٣) أيضاً ورقة ١٢٧ أ، وجاء في الأنوار النعمانية لنعمة الله الحسيني أخبار قتل بعض العلماء في شيراز لامتناعهم عن لعن الخلفاء، وأشار إلى أن واحداً منهم وهو شمس الدين الخفري، صاحب الحاشية على تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي، قد أجاب إلى ذلك تقية (طبع طهران ١٣٧٨ ــ ٨٠/ ١٩٥٨ ــ ١٩٦١، ٢/ ٣٥ ــ ٣٦).

وبحثاً عن السبب في نبش إسماعيل الصفوي لقبور أبي إسحاق الكازروني وعين القضاء الهمداني والبيضاوي، يبدو أن مفتاح القضية في مكانة أبي إسحق الكازروني (إبراهيم بن شهريار، ت ٤٢٦/ ١٠٣٤ عن ٧٢ أو ٧٣ سنة) في قلوب الناس. فلقد زار ابن بطوطة تربة هذا الصوفي في كازرون (على مسيرة يومين من شيراز) فقال:

«ومن عادتهم أن يطعموا الوارد ــ كائناً من كان ــ من الهريسة المصنوعة من اللحم والسمن، وتؤكل بالرقاق، ولا يتركوا الوارد عليهم للسفر حتى يقيم في الضيافة ثلاثة أيام ويعرض على الشيخ الذي بالزاوية حوائجه، ويذكرها الشيخ للفقراء الملازمين للزاوية وهم يزيدون على مائة، منهم المتزوجون ومنهم الأعزاب المتجردون، فيختمون القرآن ويذكرون الذكر ويدعون له عند ضريح الشيخ أبي اسحق فتقضي حاجته بإذن الله».

وأضاف ابن بطوطة إلى ذلك:

«وهذا الشيخ أبو اسحق معظَّم عند أهل الهند ومن في الصين، ومن عادة الركاب في بحر الصين أنهم ــ إذا تغير عليهم الهواء وخافوا اللصوص ــ نذروا لأبي إسحق نذراً أو كتب كل منهم على نفسه ما نذره، فإذا وصل بر السلام صعد خدام الزاوية إلى المركب وأخذوا الزمام وقبضوا من كل ناذر نذره. وما من مركب يأتي من الصين أو الهند إلا وفيه آلاف من الدنانير، فيأتي الوكلاء من جهة خادم الزاوية فيقبضون ذلك. ومن الفقراء من يأتي طالباً صدقة الشيوخ فيكتب له أمر بها وفيه علامة الشيخ منقوشة في قالب من الفضة فيضعون القالب في صبغ أحمر ويلصقونه بالأمر، فيبقى أثر الطابع فيه ويكون مضمنه [مضمونه] أن من عنده نذر للشيخ أبي اسحق فليعطه منه لفلان كذا، فيكون =

كذلك[١] وسمي ذلك بجر القطار[٢]. وفعل إسماعيل ما هو أفظع من ذلك وذلك بقتله أحمد بن يحيى الهروي حفيد التفتازاني حين فتح هراة سنة ٩١٦/ ١٥١٠ ـ ١١ مع أنه كان ممن استقبل إسماعيل[٣]، وكان قاضياً في هراة طوال ثلاثين سنة، وفعل ذلك بغيره أيضاً[٤]. يضاف إلى هذا أن حكم إسماعيل الصفوي اقترن بإعلان طقوس شيعية جديدة على صورة صوفية ابتغاء تنشيط الدعوة الشيعية في إيران. ومن ذلك تنظيم الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين على النحو الذي يتبع الآن[٥] وكذلك إضافة عبارة «أشهد أن علياً ولي الله» إلى نص الآذان وشهادة الإسلام[٦].

= الأمر بالألف والمائة وما بين ذلك ودون على قدر الفقير. فإذا وجد من عنده شيء من النذر قبض منه وكتب له رسماً في ظهر الأمر بما قبضه. ولقد نذر ملك الهند للشيخ أبي اسحق بعشرة آلاف دينار فبلغ خبرها إلى فقراء الزاوية فأتى أحدهم إلى الهند وقبضها وانصرف بها إلى الزاوية».

(رحلة ابن بطوطة، مصر ١٩٥٨، ١/ ١٣٦ ـ ٧).

وقد ترجم أبا إسحق أيضاً العطار في تذكرة الأولياء، طهران ١٣٢١ ش/ ١٩٤٢، ٢/ ٢٢٩ ـ ٣٨، ونفحات الأنس ١/ ٣٢٩ غير أن خبر ابن بطوطة أدل على انقياد الناس في القرن العاشر إلى الأولياء أمواتاً وأحياء انقياداً رأته دولة الصفويين مفسداً عليها أمرها فعالجت هذا الداء بالاستئصال.

وإذا عرفنا صدور عين القضاة الهمداني (أبي عبد الله بن علي، ٤٩٠ ـ ٥٢٥/ ١٠٩٧ ـ ١١٣١) عن التصوف وكونه من تلامذة محمد بن حمّوية وأحمد الغزالي (تلخيص مجمع الآداب ٤: ٢/ ١٣٦ ـ ٧) واتصال البيضاوي (عبد الله بن عمر الأشعري، ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م) بعالم التصوف اتصالاً مباشراً (انظر الكنى والألقاب ٢/ ١٠٣) كان لنا أن نستنتج أن هذين المتكلمين ربما فازا بين الناس بمكانة تشبه تلك التي وصفها ابن بطوطة لأبي إسحق ومن هنا أراد إسماعيل الصفوي أن يعفّي على مصادر الجذب الروحي في دولته حتى ولو كانت متصلة بالتصوف. وقد شجع هذا الموقف علي بن عبد العالي الكركي ـ فيما يبدو ـ على كتابة رسالة «المطاعن المجرمية في رد الصوفية» التي لا بد أنه تعرض فيها للتصوف على حذر، ويؤسفنا أن لم نوفق إلى الاطلاع عليها.

(انظر: السيد اعجاز حسين النيسابوري الكنتوري، كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، كلكته ١٣٣٠هـ، ص ٥٢٩).

(١) النواقض ورقة ١٠٥ ب، ومما يذكر أن النصيرية يمارسون هذا التقليد فيسبون عبد القادر الجيلي وأحمد الرفاعي وأحمد البدوي وغيرهم من الصوفية، انظر الباكورة السليمانية لسليمان الأذني ص ٤٤.

(٢) أيضاً ورقة ١٠٧ ب.

(٣) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١١٧ أ وانظر روضات الجنات ١/ ٩٣.

(٤) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ١١٧ أ.

(٥) النواقض ورقة ١٣٥ ب، قصص العلماء للتنكابني ص ٢٤.

(٦) تاريخ شاه إسماعيل ورقة ٤١ أ.

وينبغي أن نذكر في هذا المجال أن حركة إسماعيل الصفوي كانت شيعية الإطار صوفية الجوهر وأن التشيع عند إسماعيل كان يعني هذه المسائل السطحية الساذجة وأن تنظيماً شيعياً حقيقياً لم يتم إلا بعد موته بوصفه نائباً للأئمة وباباً للمهدي. ولما جاء طهماسب بن إسماعيل إلى الحكم في الحادية عشرة من عمره (ح ٩٣٠ ــ ٩٨٤/ ١٥٣٣ ــ ٧٦)، ولم يكن في اندفاع أبيه أو عبقريته، رأى أن الحكمة تقضي بترك أمر بث التشيع بيد الأخصائيين من الفقهاء، ومن هنا لم يجد بداً من الاتجاه إلى جبل عامل في لبنان كما حاول ذلك من قبل أمير خراسان، فاستدعى علي بن عبد العالي الكركي لينهض بأعباء هذه المهمة[١]. وبدل أن يخفّف العنف ويرخي التوتر، اصطبغت أعمال الكركي بعنف شديد ويقال أنه هو الذي شرع السب في المساجد أيام الجمع[٢]. والحق أن الكركي كان موجوداً في إيران سنة ٩١٧/ ١٥١١ ــ ٢ وكتب فيها رسالة في لعن أعداء الشيعة[٣] غير أنه لم يستطع أن يلفت إليه نظر إسماعيل الصفوي. وجاء دور الكركي بعدئذ ليكون مطلق اليد في شؤون الدولة الشيعية الجديدة الاقتصادي والدينية بوصفه نائباً عاماً عن المهدي[٤] وبوصف الملك نفسه نائباً لهذا الفقيه[٥]. وعين نواب خاصون على النواحي[٦] على النحو الذي يذكرنا بخطة الشهيد الأول. وقد أتاح هذا المنصب الروحي لعلي بن عبد العالي الكركي أن يجتهد في الأحكام، فكان من اجتهاداته التربة التي يسجد عليها الشيعة الآن في صلواتهم، وقد ألف فيها رسالة سنة ٩٣٣/ ١٥٢٦ ــ ٧[٧] وكانت

---

(١) جاء في روضات الجنات أنه كان في النجف سنة ٩٣٣/ ١٢٥٦ ــ ٧ فلا بد أنه كان في طريقه إلى إيران (ص ٤٠٥).

(٢) انظر قصص العلماء ص ٢٤٨.

(٣) لعلي بن عبد العالي الكركي رسالة عنوانها نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت مكتوبة في ذى الحجة سنة ٩١٧/ ١٥١١ وهي جزء من مخطوط شيعي محفوظ في مكتبة دائرة الهند بلندن برقم Loth 471.

(٤) النواقض ورقة ١٠٥ أ، روضات الجنات ص ٤٠٢.

(٥) انظر رياض العارفين ص ٣١٦ (ترجمة حسين الخوانساري).

(٦) النواقض ورقة ٩١ ب.

(٧) روضات الجنات ص ٤٠٣. وهي قطعة من طين أملس غير مفخور، من طين كربلاء، يتبرك الشيعة، في كل مكان، بوضع جباههم عليها عند السجود حرصاً على طهارة موضعه وتذكّراً لسيد الشهداء في هذه الأوقات.

اجتهادات الكركي الكثيرة[١] داعية للمصنفين من غير الشيعة إلى تلقيبه بمخترع الشيعة[١].

وينبغي أن يذكر هنا أن التصوف كان ما يزال منزع الطبقة الأرستقراطية وأن الشيعة الذين أسهموا في نشر التشيّع في إيران حقيقة، وذلك بترجمة كتب التشيع الرئيسية إلى الفارسية، كانوا ممن يميلون إلى التصوف وكان منهم علي بن الحسن الزواري أحد تلامذة الكركي[٣]. يضاف إلى هذا أن الكركي لم يكن اللبناني الوحيد الذي نزل إيران من فقهاء التشيع العامليين وإنما صحبه جماعة كان منهم أخوه[٤] وكان منهم تاليه في منصب مشيخة الإسلام الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (٩١٨ ــ ٩٨٤/ ١٥١٢ ــ ٧٦)[٥] والد بهاء الدين العاملي المصنف المشهور[٦]، وكذلك زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني (ق ٩٦٦/ ١٥٥٨ ــ ٩)[٧]. ثم انصبت بعد ذلك موجة العامليين في إيران على صورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ التشيع[٨]، فكانوا بذلك يذكرون بموجة الفقهاء الحليين بعد فتح بغداد على أيدي التتار. ومن الواضح أن العنصر العربي هو الذي قاد التطورات الاجتماعية والسياسية والدينية في مجال التصوف والتشيع طول الفترة التي أعقبت سقوط بغداد حتى أواخر القرن الحادي عشر وذلك في إيران على الخصوص. وكان من الطبيعي أن يصاحب هذا التحرر الشيعي المطلق والضغط على التصوف السني النقشبندي وعلى أصحاب الميول والثقافات السنية على العموم حركات فكرية جديدة تحاول أن تجد لها مكاناً في هذا الظرف السانح. ومن هنا وجدنا نهضة حقيقية في التفلسف المشائي الممزوج بالتصوف عكسها باحثون كثيرون من أمثال محمد باقر الداماد (ت ١٠٤١/ ١٦٣١ ــ ٢)[٩] الذي لقب كذلك لصهره إلى علي بن عبد العالي

---

(١) أيضاً ص ٤٠٥.

(٢) النواقض ص ٤٠٤.

(٣) روضات الجنات ص ٤٠٦.

(٤) النواقض ص ٩٤ ب.

(٥) روضات الجنا ص ١٩٦.

(٦) أيضاً ص ٤٠٢.

(٧) النواقض ورقة ١٠٥ أ منتهى المقال في أحوال الرجال ص ١٤١.

(٨) انظر أمل الآمل ص ٥ ــ ١١.

(٩) انظر مثلاً قصص العلماء الذي يروي فيه أن الداماد كان يقول: «كان شريكنا في التعليم أبو نصر الفارابي» (ص ٣٣٩) وأنه كان يرى نفسه أفضل من ابن سينا والفارابي، وله رسالة صغيرة ضمن =

الكركي[١] وصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠/ ١٦٤٠ ــ ١)[٢] صاحب الأسفار الأربعة وتلميذ الـداماد وأبي القاسم الفندرسكي (ت قبل ١٠٥٢/ ١٦٤٢ ــ ٣)[٣]. أما ما يتصل بالتصوف، فقد وقفنا من الفصول السابقة على المصاهرات التي تمت بين الصفويين ورؤساء الطرق النوربخشية والنعمة اللهية وكيف كان أصحاب الطريقة القادرية أنفسهم يتلمذون لفقهاء الشيعة المائلين إلى التصوف. وفي بيئة مثل هذه لا بد أن يكون للمهديات الجديدة والنبوءات مجال للظهور، ومن هنا لم يكن عجباً أن تكثر مثل هذه الحركات في إيران الصفوية. من هنا كانت أُولى هذه الحركات منبعثة من قلندري خرج سنة ٩٨٨/ ١٥٨٠ مدعياً أنه إسماعيل ميرزا: السلطان الذي تولى بعد طهماسب وقتل سنة ٩٩٦/ ١٥٨٨[٤]. وقد كانت لهذا القلندري صولة وعزيمة وجهد الصفويون في القضاء عليه. وفي سنة ١٠٠٢/ ١٥٩٤ ــ ٢ ظهر صوفي آخر اسمه درويش خسرو[٥] كانت له صلة بالحروفية النقطوية[٦] والفلسفة ووصل أثره إلى الهند[٧]. وفي سنة ١٠٢٩/ ١٦٢٠ ظهر صوفي اسمه سيد محمد من أتباع الطريقة القادرية وادّعى أنه المهدي وسمى نفراً من أصحابه بالخلفاء ونشر منشوراً بذلك[٨]، وكان في ذلك شبيهاً وسابقة للبابية. وفي سنة ١٠٤١/ ١٦٣١ ــ ٢ ظهر درويش رضا وادعى البابية للمهدي حيناً والمهدية نفسها حيناً آخر[٩]. وفي سنة ١٠٥٣/ ١٦٤٣ ــ ٤ لقي صاحب دبستان المذاهب في

= مجموعة رسائل فارسية في مخطوط بالمتحف البريطاني بلندن رقم Add. 16,839 لم يرد ذكرها في في الفهرست (ورقة ١٤٤ أ) وانظر سلافة العصر ص ٤٨ وخلاصة الأثر للمحبي ٤/ ٣٠٢.

(١) قصص العلماء ص ٢٣٨.

(٢) رياض العارفين ص ٣٧٥، قصص العلماء، ص ٢٣٧، لؤلؤة البحرين ص ٨٩ سلافة العصر ص ٤٩٩.

(٣) انظر رياض العارفين ص ٢٧٦ وفهرس المخطوطات الفارسية في المتحف البريطاني بلندن لريو ٢/ ٨١٥ ــ ١٦.

(٤) عالم أراي عباسي ١/ ١٥١ ب، مخطوط في جامعة كمبردج برقم Browne. H.12.

(٥) أيضاً ٢/ ٤٢ ب ــ ٤٧ ب.

(٦) أيضاً ٢/ ٤٧ ب. المقصود بالنقطوية الحروفية التي درسناها التي تتعلق بالأسرار ومنها أن الكتب السماوية والمعرفة بأشكالها المختلفة كامنة في النقطة التي تحت باء البسملة، كما مرّ.

(٧) أيضاً ٢/ ٤٨ أ.

(٨) أيضاً ٢/ ٢٧١ ب ــ ٢٧٢ أ.

(٩) فوائد صفوية ورقة ٤٥ أ.

مشهد خراسان رجلاً اسمه محمد قلى يدعو إلى نبوة مسيلمة ويزعم أنه يحتفظ بكتبه ويسمي عقيدته بالصادقية[١] في مقابل وصف الكذاب الذي صار من لوازم اسمه، وكانت له عقيدة قائمة بذاتها[٢]. وفي هذا الوقت أيضاً ظهر رجل اسمه أحمد أفغان كان يدعي أن «قل هو الله أحد» تشير إليه هو، وما يناسب ذلك من عقائد تشبه تلك التي تطرق هذا الكتاب إلى ذكر كثير منها ولم يكن لها أن تنقطع[٣].

وكل هذا يدفع الباحث إلى الاستنتاج بأن التشيع متى تحرر من الضغط وأطلق له العنان تمخض عن تطورات لم يكن لها أن تظهر أثناء فترات الاضطهاد والمراقبة، وأثار في أذهان الناس روحاً من التطوير والتغيير.

وبياناً لأثر التصوف في بداية التشيع الصفوي ينبغي أن نذكر أن صدور الحكومة عن التصوف وتسليم السلطة إلى الشيعة قد جعلا التقارب بين هاتين النزعتين ممكناً وبالغاً حد الامتزاج، ومن هنا لم يكن غريباً أن يترجم الكتب الشيعية إلى الفارسية صوفي وأن يذكر للفقيه الشيعي المعروف زين الدين العاملي، الشهيد الثاني، أنه كان «ممن لهم في السلوك والتصوف تصرف أي تصرف»[٤]. وعلى هذه الصورة كان من المألوف أن يعتبر القاضي نور الله صاحب مجالس المؤمنين الذي قتل في الهند على التشيع سنة ١٠١٩/ ١٦١٠ ــ ١١ صوفياً على الطريقة النوربخشية[٥]. ومن هذا الأثر أيضاً أن بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٢/ ١٦٢٢ ــ ٣) لم تمنعه مشيخته للإسلام[٦] من أن يكون من أتباع الطريقة النوربخشية[٧] وأن يحفل كتابة «الكشكول» الذي كتبه إبّان سياحته الصوفية في مصر بأخبار الصوفية

---

(١) دبستان المذاهب المنسوب إلى ميرزا محسن فاني الكشيمري (ت ١٠٨١ أو ١٠٨٢/ ١٦٧١ أو ١٦٧٢) بومبي ١٢٩٢/ ١٨٧٥، ص ٢٤١.

(٢) أيضاً ص ٢٤١ ــ ٣.

(٣) أيضاً ص ٣٠٢، ربما كان اسمه أحد أفغان.

(٤) طرائق الحقائق ١/ ١٣٢.

(٥) رياض العارفين ص ٤٠٦، روضات الجنات ص ١٩٦.

(٦) عالم اراي عباسي ١/ ٨٦ أ.

(٧) قصص العلماء، ص ١٧٣، عالم أراي عباسي ١/ ١٦٨ أ، طرائق الحقائق ١/ ١٣٧.

وأشعارهم وآرائهم دون أيّة أمارة من أمارات الاستهجان. وقد شجعت هذه النزعات الصوفية عند بهاء الدين العاملي الناس على نسبة رسالة صوفية صريحة في وحدة الوجود إليه بعنوان «الوحدة الوجودية» ومنها نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية (فهرستها، ط. مصر ١٨٨٧م، ٢/ ٨٥) وقد طبعت في مطبعة فرج الله الكردي القاهرية ضمن كتاب بعنوان «رسائل مجموعة» والحال أنها للشيخ محيي الدين بن بهاء الدين (= ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م) كما في كشف الظنون (١/ ١٨٩) ومنها مخطوط بهذه النسبة في خزانة متحف مولانا (جلال الدين الرومي) في قونية كما في فهرس مخطوطاتها (مجلة المورد [البغدادية]، م: ٩، ع: ٢، لسنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، القسم الثالث، من إعداد حميد مجيد هدّو وعدنان سليمان إسماعيل). والشكر للأخ علي المهاجر العاملي إذ كان مفتاح هذا الباب!

وحتى لما أدى التحرر الشيعي إلى انشقاق فرق جديدة من فرقته المعتدلة التقليدية، كما كانت العادة في مثل هذه الظروف، كانت الجماعة الجديدة وهم الأخبارية، مجموعة من الفقهاء الواضحي الاتصال بالتصوف. وهكذا نسب على محمد أمين الاسترابادي (ت ١٠٣٣/ ١٦٢٣ ـ ٤)، مؤسس هذه الجماعة، وإلى أستاذه محمد بن علي بن إبراهيم الأسترابادي (١٠٢٢/ ١٦١٣)[١] أنهما كانا من مقلدة الغزالي وابن عربي[٢]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد وإنما تعداه إلى آخرين من كبار الأخبارية منهم محسن الفيض[٣] (محمد بن مرتضى) (ت ١٠٩٠/ ١٦٧٩) الذي اعتبر أيضاً من أتباع الطريقة النوربخشية[٤] وصوفياً من أصحاب وحدة الوجود[٥] وكتب رسالة ذات مجلدات سماها المحجة البيضاء في إحياء الأحياء[٦]،

---

(١) لؤلؤة البحرين ص ٧٩، دبستان المذاهب ص ٢٠٨.

(٢) روضات الجنات ص ٣٧ ـ ٨٣، مطاعن الصوفية ورقة ١١٨ ب.

(٣) قصص العلماء ص ٢٣١، روضات الجنات ص ٢٣٩، وانظر عنفه بالاجتهاد والمجتهدين في رسالته كلمات مكنونة ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٤) طرائق الحقائق ١/ ١٢٣.

(٥) روضات الجنات ص ٥٤٢، مطاعن الصوفية ورقة ٩٣ أ، ٩٥ ب، شرح رسالة العلم لأحمد الاحسائي البداية ورقة ١١٧ ب.

(٦) انظر روضات الجنات ص ٧٢٣ وقد نشر الكتاب من مطابع طهران منذ سنين.

ورسالتاه «كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة»[١] «وضياء القلب» طافحتان بالنزعة الصوفية[٢] إلى الحد الذي حمل الشيعة في شخص الشيخ علي بن محمد حفيد الشهيد الثاني المذكور (١٠٠٩ ــ ١٠٦٤هـ/ ١٦٠٠ ــ ١٦٥٤م) على الردّ عليه في رسالتين هما «السهام المارقة من أغراض الزنادقة» و«الرد على من يبيح الغناء». وذكر أيضاً أنه كرر ذلك في «حواشي الفوائد المدنية» (انظر لؤلؤة البحرين في الإجازات للشيخ يوسف البحراني: ت ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م. وطبع النجف ١٩٦٦. ص ٨٥). وكذلك كانت الحال مع محمد تقي المجلسي الأخباري[٣] (ت ١٠٧٠/ ١٦٥٩ ــ ٦٠) الذي لم يشر إلى تلمذته لبهاء الدين العاملي وتصوفه فقط[٤] وإنما وصل نسبه بالحافظ أبي نعيم الأصفهاني صاحب حلية الأولياء[٥] وأشير إلى أنه كان أستاذاً لمتصوفة من أصحاب الطريقة القادرية[٦].

واستمر هذا الامتزاج بين التصوف والتشيع وصدور الشيعة عن التصوف وميلهم إليه إلى أن اهتزت إيران بالأحداث من جديد وصار طغيان الصوفية من أمراء القزلباش خطراً على الحكومة، وعندئذ انقلبت على التصوف[٧] وبدأ صراع بين التشيع والتصوف انتهى بسقوط التصوف سياسياً واجتماعياً وثقافياً. وفي هذه الأثناء تقدم فقيه شيعي إيراني لينظم إيران على أسلوب شيعي خالص معادٍ للتصوف، وهكذا كان دور شيخ الإسلام[٨] محمد باقر المجلسي (١٠٣٧ ــ

---

(١) انظر كلمات مكنونة ص ٣٥، ٤٢، ٦٥، ١١٢، ١٣٠، ١٨٦ الخ.

(٢) ضياء القلب رسالة محفوظة في المتحف البريطاني بلندن وهي جزء من المخطوط Add. 16,839

(٣ ــ ٤) روضات الجنات ص ١٢٩. وقد وصف الشيخ عباس القمي حلية الأولياء بأنه «كتاب معروف بين أصحابنا ينقلون عنه أخبار المناقب» وذكر عن أبي نعيم أيضاً أنه «له أيضاً كتاب الأربعين في الأحاديث التي جمعها في أمر المهدي عليه السلام...» (الكنى والألقاب ١/ ١٦٢).

(٥) أيضاً ص ٢٣٥.

(٦) فوائد صفوية ورقة ٦٤ ب تم هذا الانقلاب بعد تولي السلطان حسين في سنة ١١٠٦/ ١٦٩٤ وكانت نتيجته العزل في سنة ١٠٣٥/ ١٧٢٢ وقتل سنة ١٧٢٩ وكان السبب في هذا الانقلاب تأليب الصوفية للأمراء الصفويين كل ضد الآخر (انظر براون ٤/ ١١٩ ــ ٢٠، ١١٣ ــ ١١٨، وسقوط الدولة الصفوية للوكهارت، تاريخ إيران للسير جون مالكم وترجمة ميرزا حيرت إلى الفارسية، الهند ١٨٦٧، ٢/ ٢١٣).

(٧) تاريخ أحوال حزين ورقة ٣٢ أ، ٣٥ أ، ٢٤٥ أ، وسقوط الدولة الصفوية للوكهارت بالانكليزية ص ٣٨.

(٨) اعتقادات المجلسي ص ٣٢، ٣٥.

١١١١/ ١٦٢٧ ــ ١٦٧٩) الذي نفى التصوف عن أبيه وأعلن براءته منه وهاجم شيوخ الزهد والتصوف[١] ورد على لبس الصوف[٢] وفضل الغنى على الفقر[٣] على غير عادة الفقهاء والزهاد، وأخيراً كفّر الصوفية[٤].

ومن الناحية العملية اضطهدت الحكومة الصوفية ولاحقتهم حتى أجلتهم بجملتهم عن العاصمة أصفهان[٥] ومنعت إقامة الأذكار وحرم كل ما يتعلق بالتصوف. وكنموذج للتعفية على آثار التصوف منعت الحكومة الناس من ترديد عبارة (ياهو) الصوفية التي تشير إلى الله[٦]، وانتشر تلاميذ المجلسي في طول أصفهان وعرضها يحطمون الجرار في دكاكين الكوازين بحجة أن النفخ فيها يخرج منها صوتاً يشبه (ياهو) الصوفية[٧]، مما يوحي بأن الصوفية ربما استعملوا هذه الطريقة لإثارة أعصاب القائمين على تطبيق خطة الدولة. وكل هذا يبين الجانب السياسي من هذا التحول ويؤكد أن المجلسي إنما كان يطبق خطة سياسية تجد هوى في نفسه وتتصل بحلم داعب خيال الفقهاء والمتكلمين من الشيعة على مر العصور. على أن مما يذكر لمحمد بن الحسن الحر العاملي (٣٣ ــ ١٠٩٧/ ١٦٢٣ ــ ١٦٨٦) ــ وكان اخبارياً ــ انه استبق هذه الأحداث بتصنيفه «الرسالة الاثنا عشرية في رد الصوفية»[٨] التي فرقها على اثني عشر فصلاً على عدد الأئمة، وهو يذكّر بكتاب جامع الأسرار الذي ألفه حيدر الآملي في هذا العدد من الفصول لغرض يناقض ما رمى إليه الحر العاملي في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي.

وبعد هذا التاريخ، وبظهور المجلسي، انفصل التشيع عن التصوف وصار لكل منهما عالمه الخاص وقلت أهمية الأخير في البيئات الشيعية ولم يعد له ذلك الأثر الفعال.

---

(١) عين الحياة المجلسي ورقة ٣٨٤ أ مخطوط في مكتبة جامعة كمبردج تحت رقم Or. 1653

(٢) أيضاً ورقة ورقة ٣٨٣ ب.

(٣) أيضاً ٢٥١ ــ أ ــ ب.

(٤) أيضاً ورقة ٣٦ أ، ٣٦ ب. ويرى الدكتور لوكهارت أن حركة المجلسي كانت مضادة لكل ما ليس شيعياً، ولما كان التصوف هو الغالب على العقلية الصوفية كان من الطبيعي أن ينصب جهد المجلسي على مقاومته أكثر من غيره، انظر سقوط الدولة الصفوية، ص ٧٢.

(٥ ــ ٦) فوائد صفوية ورقة ٦٤ ب.

(٧) مخطوط في المتحف البريطاني بلندن برم Add. 23260

أما التشيع فقد انشغل بانقساماته الداخلية ما بين أخبارية وأصولية ثم ما جد عليه من تشعب جديد بظهور الكشفية ثم البابية من الكتلة الأصولية، غير أن ينبغي أن يذكر للتصوف أنه كان المعين الذي يستمد منه أصحاب المذاهب الجديدة في التشيع متى خطر لهم أن يثوروا على سكون التشيع وميله إلى الاستقرار.

وفي مؤخرات هذا الفصل ينبغي ألا ننسى الصفويين أنفسهم الذين بدأوا هذه الحركة الجديدة فقد بدأوا صوفيين وانتهوا صوفيين أيضاً وذلك حين غادر بعضهم إيران إلى الهند بعد سقوط دولتهم وعادوا صوفيين من جديد[١] وجعلوا يجمعون حولهم المريدين[٢].

وكما انتهى الصفويون صوفية بعد أن ورث التشيع رعيتهم، وجدنا في العصر الحديث بقايا متناثرة هنا وهناك من أتباع عقيدتهم الأولى مع شيء يسير من الزيادة والنقص الذي تستدعيه طبيعة الأشياء وتقدم الزمان. وهكذا بقيت في الأفغان وتركيا طوائف صغيرة تحمل العقيدة القزلباشية ويطلق عليها المجتمع هناك هذا الاسم، وبقيت في طراف الموصل في العراق قرى تقطنها جماعات من الشبك والماولية والإبراهيمية والباجوان وكلها تحمل العقيدة التي تمتٌ بسبب قوي إلى الطريقة الصفوية كما وضعها صدر الدين الأردبيلي. ومن هذه الطوائف التي تجتمع على أتباع الطريقة الصفوية جماعات يطلق عليها لفظ «أهل الحق» وتقطن المنطقة التي تقابل الخط الموصل بين السليمانية وخانقين داخل الحدود الإيرانية. وتجتمع كل هذه «الطوائف على الأخذ بعقائد شعبية ساذجة مع تنظيم ديني واجتماعي يستمد عناصره من كتب مقدسة عندهم يطلق عليها مرة اسم «البويوروق» وأخرى «مناقب الأولياء» وثالثة «تذكرة أعلى» وكلها تتشابه في المضمون وفي أكثر الشخصيات التي تدور الروايات حولها وبخاصة صفي الدين الأردبيلي وابنه صدر الدين التي تجمع هذه الكتب على استمداد فقهها وقوانينها وأحوالها لشخصية من محاورات تدور بينهما. على أن أطرف ما يتصل بهذه الطوائف التي اكتشفها الباحثون في مطلع هذا القرن، أن التشيع قد تحفز من جديد لإذابتها في بوتقته وقد نجح في ذلك فعلاً.

(١ ــ ٢) فوائد صفوية ورقة ١٠٥ أ ــ ب، ١٠٧ ب.

هذه كلمة أريد بها وضع الحقائق في مواضعها المناسبة وهي في الوقت نفسه دعوة إلى قــراءة بحثنا المفصل عن «الرواسب الصفوية في العراق المعاصر» الذي طبع في بغداد سنة ١٩٦٧[١].

(١) اتماماً للفائدة المتوخاة من هذه الإشارة العابرة، نحيل إلى كتاب الأستاذ عباس العزاوي «الكاكائية في التاريخ»، بغداد ١٩٤٩، وكتاب الأستاذ عبد المنعم الغلامي «بقايا الفرق الباطنية في لواء الموصل». الموصل ١٩٢٠، وكتاب حققه وقدم له ونشره الأستاذ ايفانوف بعنوان «مجموعة رسائل وأشعار أهل حق»، بومبي ١٩٥٠، وكتاب «الشبك» للأستاذ أحمد حامد الصراف، بغداد ١٩٥٤.

مراجع الجزء الثاني

أولاً: المخطوطات

١ ــ المخطوطات التركية

* ترابي (الشاعر البكتاشي):

ــ مثنوي، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Browne E. 13

* حاجي بكتاش، محمد بن إبراهيم بن موسى الخراساني [توفي في القرن السابع/ القرن الثالث عشر]:

ــ بيان سلسلة حاجي بكتاش، خزانة جامعة كبمردج، ضمن المخطوط .Browne E. 13

ــ مقالات، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط .Browne E. 20

ــ مناقب حاجي بكتاش، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط .Browne E. 20

* سيد شريف:

ــ رسالة في الحشر الجسماني، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط .Or. 7915

* علي الأعلى (ت ٨٢٢/ ١٤١٩ ــ ٢٠):

ــ توحيد نامه، خزانة جامعة كمبردج ضمن المخطوط .Browne E. 7

ــ قيامت نامه، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط .Browne E. 7

* فرشته زاده، عبد الحميد بن فرشته (ت ٨٦٤/ ١٤٥٩ ــ ٦٠):

ــ آخرت نامه، خزانة جامعة كمبردج، مخطوط .Browne E-13 (10)

* كريدي، رسمي بكتاشي:

ــ عيون الهداية، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط .Browne. E. 15

* نسيمي، عماد الدين علي (ت ٨٢١ أو ٨٣٧/ ١٤١٨ أو ١٤٣٣ ــ ٤):

ــ منتخبات من الشعر، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Or. 6380

* يميني (الشاعر البكتاشي):

ــ فضيلت نامه، جامعة كمبردج، المخطوط .Browne. E. 16

٢ ــ المخطوطات العربية

* ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١/ ٩٩١):

ــ اعتقادات الصدوق، مخطوط في خزانة المرحوم محمد جواد الأخباري، ومنه مطبوع.

ــ (كتاب) التوحيد، مخطوط خزانة المرحوم محمد جواد الأخباري، ومنه مطبوع.

* ابن الشحنة، أبو الوليد محب الدين محمد بن محمد الحنفي (ت ٨١٥ أو ٨١٧/ ١٤١٢ أو ١٤١٤):

ــ روض المناظر، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط Arch. Seld. A. 19

* ابن صصرى، محمد بن محمد بن محمد بن نجم الدين أحمد:

ــ الدرة المضية في أخبار الدولة الظاهرية، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط Laud. 112

* ابن عربي، محيى الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨/ ١٢٤١):

ــ الامام المبين، ــ خزانة المتحف البريطاني بلندن، ضمن المخطوط Add. 23418

ــ رسالة إلباس الخرقة، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط Loth. 657

ــ نسبة الخرقة، خزانة دائرة الهند بلندن ضمن المخطوط Loth. 657

* ابن قاضي شهبة، أبو الصدق أبو بكر الأسدي (ت ٧٤٠/ ١٣٣٩):

ــ الإِعلام بتاريخ الإسلام، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط Marsh. 143

* ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦/ ١٣٢٦):

ــ كشف الحق ونهج الصدق، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط Loth. 437

* أحمد الاحسائي، أحمد بن زين الدين (ت ١٢٤٣/ ١٨٢٨):

ــ شرح رسالة العلم، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط .Browne. F. 3

* أحمد بن فهد الحلي (ت ٨٤١/ ١٤٣٨):

ــ التحصين وصفات العارفين، خزانة المتحف البريطاني بلندن، ضمن المخطوط Or. 16832

* إعجاز البيان، لمجهول

ــ خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط Storey 1108

* البسطامي، عبد الرحمن (ت ٨٥٨/ ١٤٥٤):

ــ مفتاح الجفر الجامع، خزانة كمبردج، المخطوط Or. 1433

* الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨/ ٩١٠):

ــ القصد إلى الله، [مخطوط منسوب إلى الجنيد، وهو على الأرجح للجنيد الشيرازي، أبي القاسم نجم الدين محمد العمري (ت ٧٤٠/ ١٣٣٩)] خزانة جامعة كمبردج Or. 1486

ــ معالي الهمم، [منسوب للجنيد مع «القصد إلى الله»]، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط Or. 1486 (9)

* الجيلي، الشيخ عبد القادر (ت ٥٦١/ ١١٦١ ــ ٢):

ــ كيمياء السعادة، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Add. 422

* الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤/ ١٧٠٥):

ــ الرسالة الاثنا عشرية في رد الصوفية، المتحف البريطاني Add. 23, 260

* حيدر الآملي، بهاء الدين حيدر بن علي بن حيدر العلوي الطبري الكاشي الآملي، (ت بعد ٧٩٤/ ١٣٩٢):

ــ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط Arberry 1349 وقد طبع في طهران بتحقيق الأستاذ هنري كوربان.

* حيدر الحسيني، حيدر بن إبراهيم بن محمد:

ــ البارقة الحيدرية في نقض ما أبرمته الكشفية [محرر سنة ١٢٥٦/ ١٨٤٠ ــ ٤١]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Browne. Y. 12 (9)

* زكريا بن محمد الأنصاري (ت ٩٢٠/ ١٥١٤ ــ ٥):

ــ فتح الرحمن «شرح على الرسالة الرسلانية للشيخ رسلان الدمشقي المتوفي قبل ٧٠٠/ ١٣٠٠»، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Or. 3684

* السلمي، أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢/ ١٠٢١):

ــ حقائق التفسير، دار الكتب المصرية، القاهرة، المخطوط (١٥٠) تفسير.

ــ المقدمة في التصوف، خزانة البلدية في الإسكندرية، المخطوط (٢٨٢٢).

* الشاذلي، أبو الحسن علي بن عبد الله (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨):

ــ القصد إلى الله، خزانة جامعة كمبردج المخطوط Gg. 9. 5. 17

* الشرنوبي أحمد بن عثمان بن أحمد، ت ٩٩٤هـ/ ١٥٨٦م:

ـــ الغيوب، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Or. 3698

* الشعراني، عبد الوهاب (ت ٩٧٣/ ١٥٧٩):

ـــ درة الغواص في فتاوي سيد علي الخواص، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Or. 3198

ـــ مقدمة نافعة لمن يخوض في العقائد، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Or. 1704

* عبد الله أفندي الجيراني (ت بعد ١١٣٠هـ/ ١٧١٨م):

ـــ رياض العلماء وحياض الفضلاء (مخطوط في خزانة المرحوم أغا بزرك الطهراني في النجف)

* عامر البصري، عز الدين أبو الفضل عامر بن عامر البصري، (ت بعد ٧٠٥/ ١٣٠٥):

ـــ ذات الأنوار (التائية)، خزانة المتحف البريطاني بلندن، على هامش المخطوط Add. 16832

* القزويني، ابراهيم بن محمد:

ـــ شرح الحروف الجامع بين العارف والمعروف، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Y. 4. Browne.

* الكاشاني، عبد الرزاق (ت ٧٣٥/ ١٣٣٤):

ـــ تأويلات القرآن، خزانة جامع كمبردج، المخطوط Or. 422

* الكركي، علي بن عبد العالي [المحقق الثاني] (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤):

ـــ نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط Loth. 471.

* الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق (ت قريباً من ٢٥٢/ ٨٦٦):

ـــ رسالة في ملك العرب وكميته، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Add. 7473

ـــ مجموعة رسائل ونصوص صوفية، خزانة المتحف البريطاني بلندن، ضمن المخطوط Or. 3684

ـــ مجموعة حقيقة حق اليقين في معرف سر أسرار مولانا أمير المؤمنين [في عقيدة النصيرية]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Browne. E. 2 (8)

* محمد بن أبي جمهور الاحسائي، (ت بعد ٩٠١/ ١٤٤٥):

ـــ مناظرة، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Add. 832

* محمد شريف (أستاذ داود بن عمر البصير الأنطاكي، ت ١٠٠٨هـ/ ١٦٠٠م):

ــ رسالة خواص الحروف، خزانة المتحف البريطاني بلندن: المخطوط Add. 16, 839

* المناوي، عبد الرؤوف (ت ١٠٣٠/ ١٦٢١):

ــ الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Add. 23, 869.

* ميرزا مخدوم، معين الدين أشرف بن عبد الباقي الجرجاني (ت بعد ٩٩٥هـ/ ١٥٨٧):

ــ النواقض لبنيان الروافض، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Or. 7991

* نجم الدين الكبرى، أبو الجناب أحمد بن عمر الخيوقي الخوارزمي (ت ٦١٨/ ١٢٢١):

ــ الطريقة الشطارية [مع شرح بالفارسية لعبد الغفور اللاري]، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط Loth. 670.

* اليافعي، الشيخ أبو السعادات عبد الله ابن أسعد اليمني (ت ٧٦٨/ ١٣٦٦ ــ ٧):

ــ مرآة الجنان، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Or. 908 (12)، وهو مطبوع في حيدر آباد

٣ ــ المخطوطات الفارسية

* أبو الحسن بن إبراهيم القزويني:

ــ فوائد صفوية [يؤرخ إلى ١٢١١/ ١٧٩٦]، خزانة كمبردج، المخطوط Or. 6. 41

* أبو طالب الحسني:

ــ ملفوظات صاحب قرآن [= تيمورلنك]، المتحف البريطاني، المخطوط Add. 7574

* أبو القاسم ايواغلي:

ــ نسخه «جامعهء» مراسلات أولو الألباب، المتحف البريطاني، المخطوط Add. 7688

* الأردستاني، علي أكبر حسين:

ــ محفل الأوصياء ومجمع الأولياء [النسخة مكتوبة في ١٠٤٣/ ١٦٣٣ ــ ٤]، خزانة دائرة الهند، المخطوط Ethe. 645.

* اسكندر بك تركمان (الشهير بمنشي)، ت في حدود ١٠٤١/ ١٦٣٣ ــ ٤:

ــ عالم اراي عباسي:

مجلد (١) خزانة جامعة كمبردج برقم .Oo. 6-17

ونسخة أخرى برقم Browne H. 14

مجلد (٢) خزانة جامعة كمبردج برقم .Add. 201

ومنه مصور في طهران ١٣١٤هـ، ومطبوع في ١٣٣٤هـ

* الأمير غياث الدين، أبو اليقين محمد بن حسين بن محمد الحسيني الأسترابادي، [من رجال القرن التاسع/ الخامس عشر]:

ــ استونامه، دار الكتب الوطنية بباريس، المخطوط .Persan 24

* تاريخ شاه إسماعيل، لمجهول (يحتمل براون وغيره أن يكون من تأليف أمير محمود صاحب تاريخ الصفويين) المخطوط .Add. 200 بجامعة كمبردج.

* التبريزي، محمد رفيع بن شفيع:

ــ مطاعن الصوفية [مؤلف في ١٢٢١/ ١٨٠٦]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Browne. D. 16.

* حسين أبدال زاهدي:

ــ سلسلة النسب صفوية [آخر تاريخ فيه ١٠٥٩/ ١٦٤٩]، خزانة كمبردج، المخطوط Browne. H. 12.

* خواجه سيد إسحق (ت بعد ٨٢٨/ ١٤٢٥):

ــ وصيت نامه، خزانة المتحف البريطاني، المخطوط Or. 6380

* زين العابدين شرواني، النعمة اللهي (١١٩٤/ ١٢٥٣/ ١٧٨٠ ــ ١٨٤٢):

ــ رياض السياحة، خزانة المتحف البريطاني، المخطوط .Or. 4617

* السمرقندي، عبد الرزاق بن إسحاق:

ــ مطلع السعدين [المجلد الأول] (مؤلف في ١٠٦٥/ ١٦٥٥)، خزانة كمبردج، المخطوط Add. 185 (12)

* عبد الغفور اللاري:

ــ شرح الطريقة الشطارية [مع المتن العربي لنجم الدين الكبري ق ٦١٨/ ١٢٢١]، خزانة دائرة الهند، المخطوط .Loth. 670

* علي الأعلى، (ت ٨٢٢/ ١٤١٩ ــ ٢٠):

ــ جاودان نامه، [لمجهول ويحتمل أنه للأعلى]، خزانة كمبردج. المخطوط Or. 1277

* فضل الله الحروفي، جلال الدين فضل الله بن أبي محمد عبد الرحمن الاسترابادي الحسيني (ق ٨٠٤/ ١٤٠١ ــ ٢):

ــ جاودان نامه كبير، خزانة كمبردج، المخطوط Ee. 127.

ــ الديوان، خزانة كمبردج، المخطوط Or. 1276

ــ عرش نامه الهي، خزانة دار الكتب الوطنية بباريس، المخطوط Supple. Persan 107.

ــ عرش نامه، منتخبات من جمع فرشته زاده، خزانة كمبردج، المخطوط Browne. E. 5 (7)

ــ عشق نامه، خزانة كمبردج، المخطوط Browne. E. 4 (9)

ــ محبت نامه، خزانة دار الكتب الوطنية بباريس، المخطوط Persan 107

ــ نو نامه إلهي، خزانة كمبردج، ملحق بالمخطوط E. l. 27.

* المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١٠هـ/ ١٦٩٩م):

ــ عين الحياة، خزانة كمبردج، Or. 1658.

* محسن الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى (ت ١٠٩٠ أو ١٠٩١/ ١٦٧٩ ــ ٨٠):

ــ ضياء القلب، خزانة المتحف البريطاني بلندن، ضمن المخطوط Add. 16839.

ــ كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة، خزانة المتحف البريطاني، Add. 16832.، ومنه مطبوع.

* نوربخش، محمد بن عبد الله (ت ٨٦٩/ ١٤٦٥):

ــ رسالة في علم الفراسة، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط Hyde. 4.

ــ غزل، خزانة المتحف البريطاني، المخطوط Add. 16,779

* هاتفي، مولانا عبد الله (ت ٩٢٧/ ١٥٢١):

ــ تيمور نامه، خزانة كمبردج، المخطوط Or. 205.

* الهمداني، علي (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤):

ــ ذخيرة الملوك، خزانة المتحف البريطاني، المخطوط Add. 7618

* الواعظ الكاشفي، كمال الدين حسين بن علي البيهقي السبزواري (ت ٩١٠/ ١٥٠٤ ــ ٥):

ــ فتوت نامهء سلطاني، خزانة المتحف البريطاني بلندن، المخطوط Add. 22,705.

ثانياً: المطبوعات

آ ــ الدوريات

١ ــ الدوريات الافرنجية

(I) Al-Andalus,

* الغزالي (الفصل الثالث من كتاب المعارف العقلية ولباب الحكمة الآلهية) نشر:

Dario Cabanelas (Vol. 21, 1956, pp. 20 – 58)

(II) – Journal of the Royal Asiatic Society: (.J. R. A. S.)

1 – Browne. E. G.:

- *Further Notes on the Literature of the Hurufis and their connection with the Bektachi Order of Dervishes*, (1907, pp. 533 – 81).
- *Some Notes on the Literature and Doctrines ot the Hurufi Sect*, (1898, pp. 61 – 94).

2 – Nicholson, R. A.:

- *The God of Muhammadan Sufism*, (1913, pp. 55. -69)

3 – Ross, E. D.:

- *The Early Years of Shah Ismail*, (1936).

(III) – The Moslem world,

- Stead, L.: *The ‘Ali-Ilahi Sect*, (xx, No. 2, April 1932).

(IV) – Viewpoints

Tahir, JR. Abe M.: *The Whirling Dervishes, Mystics in Modern Turkey*, (Vol. V, No. 5, May 1965).

٢ ــ الدوريات العربية

* جريدة «الجمهورية» البغدادية، (الطرائق الصوفية وعيد البكداشيين):

ــ ملحق عدد (٥٩٨)، ٢/ ٩/ ١٩٦٥، ص ٧.

* مجلة كلية الآداب ــ جامعة بغداد:
ــ القيسي، الدكتور أحمد ناجي. (قصة الأبستاق)، حزيران ١٩٥٦.
ــ محمود الأمين، الدكتور. (أكيتو أو أعياد رأس السنة البابلية)، جـ ٥، سنة ١٩٦٢.
* مجلة كلية الآداب ــ الجامعة المصرية:
ــ أبو العلا عفيفي، الدكتور. (من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية)، مايو/ مايس، ١٩٣٣.
ــ أحمد بن إبراهيم النيسابوري. (استتار الامام)، تحقيق المستشرق ايفانوف، جـ ٢، مجلد ٤، ١٩٣٦.
ــ محمد اليماني. (سيرة الحاجب جعفر)، جـ ٢، مجلد ٤، ١٩٣٦.
* مجلة المجتمع العلمي العربي بدمشق:
ــ القاضي التنوخي (نشوار المحاضرة)، مجلد ٨، ونشر على شكل كراسات، مجلد ١٠/ ١٩٣٠ ونشره في ثمانية أجزاء الأستاذ عبود الشالجي المحامي.
* مجلة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية بدمشق:
ــ محمد نوربخش: الرسالة الاعتقادية.
ــ عدد سنة ١٩٦١ ــ ١٩٦٢، ص ١٤٨ ــ ٢٠٣.

٣ ــ الدوريات الفارسية

* مجلة آينده:
ــ أحمد كسروي. (عربهاي خوزستان)، مجلد ١/ ١٩٢٧.
ــ (نزار وتبار صفوية)، مجلد ٢، ١٣٠٥ هـ ش/ ١٩٣٦م)
* مجلة وحيد:
ــ محيط الطباطبائي. (صفوية أزتخت بوست درويشي تاتخت شهرياري)، السنة الثالثة، عدد ٣١، حزيران ١٩٦٦.

ب ــ الكتب:

١ ــ الكتب الافرنجية

Arberry, A. J.:

- *Catalogue of the Arabic MSS in the Library of India Office*, London, 1936.
- *Sufism*, London, 1950.

Aubin, Jean: *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*, Ed. by: J. Aubin, Teheran, 1956.

Birge, J. K.: *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937.

Browne, E.G.: *A Literary History of Persia*, 4 Vol. Cambridge, 1928.

The Encyclopaedia of Islam, lst. And 2nd. editions.

Ethé, H.: *Catalogue of Persian MSS at the British Museum*, Oxford, 1903.

Flügel, C.: *Die Arabischen, Persischen und Turkischen Handoriften der Kaiserlich Komglischen Hafbibliotheck 3 a Wien*, Wien, 1950.

Gibb. E. J. W.: *A History of Ottoman Poetry*, 6 Vol. (2 – 6 Vol. Ed. by Browne) London, 1900 – 1907.

Iambicus: *The life of Phythagoras*, trans. from French by: T. Taylor, London, 1926.

Lockhart, L.: *The Fall of the Safawid Dynasty*, Canbridge, 1958.

Massignon, L.:*Quatre Textes inédits, relatif a la biographie d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, Paris, 1914.

وقد أشرنا إليه في الكتاب بعبارة «أربعة نصوص».

- *Recueil de textes inédits Concernant L'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, 1929.

وقد أشرنا إليه في الكتاب بعبارة «مجموعة نصوص».

Nicholson, R. A.: *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923

Purchas, Samuel: - *Purchas, his pilgrimage*, London, 1626.

Rieu, Charles: - *Catalogue of Persian MSS. in the British Museum*, 4 Vol., London, 1879 – 1895.

Storey, C. A.: - *Catalogue of Arabic MSS in the India Office Library*, Oxford, 1930.

Tawfiq, R.: - *Etude sur une religion mystérieuse fondée en l'an 800 de L'Hégire* (Textes Hourfoufis), E. G. W. Gibb Memorial series, Lyden, 1909.

Vincent of Beauvais, *Speculum Historium*, Book 30, Chapter 139.

Wittek, Paul: - *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938.

وقد أشرنا إليه في الكتاب بعبارة «قيام الدولة العثمانية».

٢ ــ الكتب التركية

* اسحق أفندي:

ــ كاشف الأسرار ودافع الأشرار، ط. اسطنبول، ١٢٩١/ ١٨٧٤.

ــ إسلام انسكلوبيدسي، ط. اسطنبول، ١٩٤٠.

* الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله، كاتب جلبي (ت ١٠٦٨/ ١٦٥٨):

ــ جهان نما، ط. اسطنبول، ١١٧٥/ ١٧٦١ ــ ٢.

* حميد وهبي:

ــ مشاهير إسلام، ط. اسطنبول ١٣١٠/ ١٨٩٢ ــ ٣.

* فؤاد كوبرولو:

ــ ايلك متصوفلر، ط. اسطنبول، ١٩١٩.

* قوجه ترك، وصفى ماهر:

ــ عثمانلي باد شاهلري، منشورات دار رافد زعميلر، اسطنبول، بلا تاريخ.

* النسيمي، عماد الدين علي (ق ٨٢١ أو ٨٣٧/ ١٤١٨ أو ١٤٣٣):

ــ الديوان، ط. اسطنبول، ١٢٩٩/ ١٨٨١.

٣ ــ الكتب العربية

(أ)

* الآلوسي، محمود شكري (ت ١٣٤٢/ ١٩٢٤):

ــ الأسرار الإلهية، القاهرة، ١٣٠١/ ١٨٨٤.

ــ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط. ثالثة، بتحقيق محمد بهجت الأثري، مصر بلا تاريخ.

* ابن أبي جمهور الاحسائي، محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت بعد ٩٠١/ ١٤٩٦):

ــ المجلى، ط. طهران، ١٣٢٤/ ١٩٠٦.

* ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي (٥٨٦ ــ ٦٥٥هـ/ ١١٨٨ ــ ١٢٥٨م):

ــ شرح نهج البلاغة، بتحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط: أوفست طهران ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م).
* ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي، (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩ ــ ٧٠م):
ــ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، ١٨٨٢ ــ ٤.
* ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٣٠/ ١٢٣٢):
ــ الكامل، [١٢ مجلداً]، ط. ليدن، ١٨٧٠م.
وط. مصر، ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥ ــ ٦م،
وط. مصر، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩ ــ ٣٠م،
ــ اللباب في تهذيب الأنساب، القاهرة، ١٣٥٧/ ١٩٣٨.
* ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد الحنفي (ت ٩٣٠/ ١٥٢٤):
ــ بدائع الزهور في وقائع الدهور، القاهرة، ١٣١١/ ١٨٩٣ ــ ٤.
* ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١/ ٩٩١):
ــ علل الشرائع، ط. طهران ١٣١١/ ١٨٩٣ ــ ٤، وإيران ١٣٧٧/ ١٩٥٧ ــ ٨.
ــ كتاب كمال الدين في إثبات الغيبة، نشره مولر، هيدلبرغ، ١٠٩١.
ــ معاني الأخبار، طهران، ١٣١٠/ ١٨٩٢ ــ ٣.
* ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي الطنجي (ت ٧٧٩/ ١٣٧٧):
ــ تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، (مجلدان)، القاهرة، ١٩٥٨.
* ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨):
ــ مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة ١٣٤١ ــ ٤٩/ ١٩٢٣ ــ ٣٠.
ــ منهاج السنة النبوية، ط. بولاق، ١٣٢١/ ٩٠٣ ــ ٤، وط. مصر ١٩٦٢.
* ابن جبير، محمد بن أحمد الكناني الأندلسي (ت ٦١٤/ ١٢١٧):
ــ الرحلة، تحقيق: الدكتور حسين نصار، القاهرة، ١٩٥٥.

* ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧/ ١٢٠١):
ــ تلبيس إبليس، القاهرة، ١٣٤٧/ ١٩٢٨.
ــ الحسن البصري، ط. السندوبي، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣١.
ــ صفة الصفوة، حيدر آباد، ١٣٥٥/ ١٩٣٦ ــ ٧.
* ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢/ ١٤٤٨م):
ــ الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، ١٣٢٨/ ١٩١٠.
ــ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق الكرنكوي، حيدر آباد، ١٣٤٨ ــ ٥٠/ ١٩٢٩ ــ ٣٢.
ــ لسان الميزان، حيدر آباد، ١٣٢٩ ــ ٣١/ ١٩١١ ــ ١٣.
* ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد الشافعي (ت ٩٧٤/ ١٨٥٠):
ــ الصواعق المحرقة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مصر ١٣٥٧/ ١٩٣٨.
* ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد الظاهري (ت ٤٥٦/ ١٠٦٥):
ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط. مصر ١٣٢١/ ١٩٠٣، وط. ١٣٤٧ ــ ٤٨/ ١٩٢٨ ــ ٢٩.
* ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد... الشيباني المروزي (ت ٢٤١/ ٨٥٥):
ــ المسند، ط. القاهرة، ١٣١٣/ ١٨٩٥ ــ ٦، وتحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة، ١٩٤٨ ــ ٥٣.
* ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨/ ١٤٠٥ ــ ٦):
ــ شفاء السائل لتهذيب المسائل (ينسب إليه)، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول، ١٩٥٧.
ــ العبر وديوان المبتدأ والخبر، ط. مصر، بلا تاريخ، وط. القاهرة ١٢٨٤/ ١٨٦٧ ــ ٦٨.
ــ التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مصر ١٣٧٠/ ١٩٥١.
* ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٦٨١/ ١٢٨٣):
ــ وفيات الأعيان، ط. باريس، وط. مصر ١٢٧٥/ ١٨٥٨ ــ ٥٩، وط: مصر ١٩٣٦، وتحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعي ط. مصر ١٩٤٨.
* ابن دحية، عمر بن الحسين (ت ٦٣٣/ ١٢٣٥):
ــ المطرب في أشعار أهل المغرب، الخرطوم، ١٩٥٧.

* ابن زينب، محمد بن إبراهيم الكاتب النعماني، تلميذ الكليني (ت ٣٢٩/ ٩٤١):
ــ الغيبة، ط. قم، ١٣٤٧.
* ابن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب (ت ٦٧٤/ ١٢٧٥ ــ ٦):
ــ الجامع المختصر [وهو منسوب خطأ لابن الساعي]، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، مجلد ٩، ط. بغداد ١٣٥٣/ ١٩٣٤.
* ابن سعد، محمد الزهري (ت ٢٣٠/ ٨٤٤):
ــ الطبقات الكبرى، تحقيق: سخاو، ليدن ١٩٠٤ ــ ٢١.
* ابن شهر اشوب، محمد بن علي المازندراني (ت ٥٨٨/ ١١٩٢):
ــ معالم العلماء، تحقيق: عباس إقبال، طهران ١٣٥٣/ ١٣٩٤.
* ابن طاووس، رضى الدين علي (ت ٦٤٤/ ١٢٤٧):
ــ الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، النجف ١٣٧٠/ ١٩٥١.
* ابن الطقطقى، محمد بن علي طباطبا (ت ٧٠٩/ ١٣٠٩):
ــ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ط. القاهرة، ١٩٢٣.
* ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (ت ٩٥٣/ ١٥٤٦):
ــ التاريخ، تحقيق: ريتشارد هارتمان، برلين ١٩٢٦.
* ابن عبد ربه الأندلسي، شهاب الدين أحمد بن محمد المرواني (ت ٣٢٨/ ٩٥٠):
ــ العقد الفريد، ط. القاهرة ١٩٤٠ ــ ١٩٤٦، وتحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين والابياري، ط. مصر ١٩٤٨ ــ ١٩٥٣.
* ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس بن أهرون الملطي (ت ٦٨٥/ ١٢٨٦):
ــ تاريخ مختصر الدول، ط. بيروت، ١٨٩٠.
* ابن عربشاه، أحمد بن محمد بن عبد الله الدمشقي الرومي (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢):
ــ عجائب المقدور في أخبار تيمور، القاهرة ١٢٨٥/ ١٨٦٨ ــ ٩.
* ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي الطائي الأندلسي (ت ٦٣٨/ ١٢٤١):
ــ التدبيرات الإلهية، ط. الهند ١٣١٥/ ١٨٩٧، وط. ليدن، ١٣٣٦/ ١٩١٨.
ــ ترجمان الأشواق، بيروت، ١٣١٢/ ١٨٩٤ ــ ٥.

ـــ التفسير، تحقيق: الغمراوي، القاهرة، مطبعة النعمانية بلا تاريخ.

ـــ الرسائل [٢٩ رسالة في مجلدين]، تقديم: آربري، حيدر آباد ١٣٦١ ـــ ٦٧/ ١٩٤٢ ـــ ٤٨.

ـــ عنقاء مغرب، القاهرة، ١٩٥٤.

ـــ الفتوحات المكية [أربعة مجلدات]، ط. مصر ١٢٩٣/ ١٨٧٦.

ـــ فصوص الحكم، [مجلدان]، تحقيق وتعليق: الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٥٤.

ـــ محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ط. مصر، ١٣٢٤/ ١٩٠٦.

* ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت ٥٧١/ ١١٧٥ ـــ ٦):

ـــ تهذيب التاريخ، تهذيب وترتيب الشيخ عبد القادر بن أحمد بن بدران (ت ١٣٤٦/ ١٩٢٧ ـــ ٢٨)، ط. دمشق، ١٣٢٩ ـــ ٤٩/ ١٩١١ ـــ ٣٠.

* ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي... الحنبلي (ت ١٠٨٩/ ١٦٧٨):

ـــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مصر ١٣٥٠ ـــ ٥١/ ١٩٣١ ـــ ٣٣.

* ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ت ٨٢٨/ ١٤٢٥):

ـــ عمدة الطالب في أنساب أبي طالب، ط. لكنو، ١٨٨٤، وط. النجف، ١٩٦١.

* ابن الفارض، أبو حفص عمر بن المرشد (ت ٦٣٢/ ١٢٣٥):

ـــ الديوان، ط. القاهرة، ١٣٧٠/ ١٩٥١.

* ابن فهد الحلي، أبو العباس أحمد بن محمد الأسدي (ت ٨٤١/ ١٤٣٨):

ـــ التحصين في صفات العارفين، [على هامش «مكارم الأخلاق» للطبرسي]، ط. طهران، ١٣١٤/ ١٨٩٦ ـــ ٧.

ـــ عدة الداعي ونجاح الساعي، ط. تبريز ١٢٧٤/ ١٨٥٧ ـــ ٨.

* ابن فهد المكي، محمد (ت ٨٧١/ ١٤٦٧):

ـــ لحظ الألحاظ، ط. دمشق، ١٣٤٧/ ١٩٢٨ ـــ ٩.

* ابن الفوطي، عبد الرزاق بن أحمد (ت ٧٢٣/ ١٣٢٣):

ـــ الحوادث الجامعة، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، ط. بغداد، ١٣٥١/ ١٩٣٢ ـــ ٣.

ـــ تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب [ثلاثة أقسام من الجزء الرابع]، تحقيق، الدكتور مصطفى جواد، دمشق ١٩٦٢ ـــ ٥.

* ابن القارح، أبو الحسن علي بن منصور الحلبي، الملقب دوخلة، (مولود سنة ٣٥١/ ٩٦٢):
ــ رسالة... [ضمن «رسائل البلغاء»، تحقيق: محمد كرد علي، ط. مصر ١٩٤٦].
* ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦/ ٨٨٩):
ــ عيون الأخبار، ط. مصر، ١٣٤٣/ ١٩٢٥.
* ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل... القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤/ ١٣٧٣):
ــ الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث، مع شرح: أحمد محمد شاكر، ط. ثانية، مطبعة محمد علي صبيح بمصر، بلا تاريخ.
ــ البداية والنهاية، ط: مصر ١٣٥١ ــ ٥٨/ ١٩٣٢ ــ ٣٩م.
* ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف، الملقب بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦/ ١٣٢٦):
ــ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط. مطبعة الحكمة، قم، بلا تاريخ.
* ابن معصوم، صدر الدين علي بن أحمد المدني الحسيني (ت في حدود ١١٢٠/ ١٧٠٨):
ــ الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، النجف، ١٣٨٢/ ١٩٦٢.
ــ سلافة العصر، ط. مصر، ١٣٤٦/ ١٩٢٧.
* ابن المعمار، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم الحنبلي (ت ٦٤٢/ ١٢٤٤ ــ ٥):
ــ كتاب الفتوة، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد وزملائه، بغداد ١٩٦٠.
* ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم الخزرجي (ت ٧١١/ ١٣١١):
ــ لسان العرب، ط. بيروت، ١٩٥٥.
* ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي بن ميثم... (ت ٦٧٩/ ١٢٨٠ ــ ١):
ــ شرح نهج البلاغة، ط. إيران ١٢٧٦/ ١٨٥٩ ــ ٦٠.
* ابن نباتة المصري، جمال الدين محمد بن محمد (ت ٧٦٨/ ١٣٦٦ ــ ٧):
ــ سرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، ط. مصر، ١٣٧٧/ ١٩٥٧.
* ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق (ت ٣٨٥/ ٩٩٥):

ـ الفهرست، ط. ليبزج، ١٨٧١ ــ ١٨٧٢، وط. مصر، ١٣٤٨/ ١٩٢٩ ــ ٣٠.

* ابن نشوان الحميري، أبو سعيد نشوان بن سعيد نشوان (ت ٥٧٣/ ١١٧٧ ــ ٨):

ـ الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، مصر، ١٣٦٧/ ١٩٤٧.

* ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري البصري (ت ٢١٣ أو ٢١٨/ ٨٢٨ أو ٨٣٣):

ـ السيرة النبوية، تحقيق وستنفيلد، كوتنجن، ١٨٥٩ ــ ٦٠.

* أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤/ ٩٣٤).

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط. القاهرة ١٣٦٦/ ١٩٥٠.

* أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت ١٥٠/ ٧٦٧):

ـ الفقه الأكبر، [ملحق شرح القاريء]، ط. مصر، ١٣٢٣/ ١٩٠٥.

* أبو ريان، الدكتور محمد علي:

ـ أصول الفلسفة الإشراقية، ط. مصر، ١٩٥٩.

* أبو شامة الدمشقي، الحافظ شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل (٥٩٩ ــ ٦٦٥هـ/ ١٢٠٣ ــ ١٢٦٧م):

ـ تراجم القرنين [السادس والسابع]، ط. مصر ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

* أبو طالب المكي، محمد بن علي (ت ٣٨٠ أو ٣٩٠/ ٩٩٠ أو ١٠٠٠):

ـ علم القلوب،. مصر، ١٣٨٤/ ١٩٦٤.

ـ قوت القلوب، ط. القاهرة، ١٩٣٣.

* أبو العلا عفيفي، الدكتور:

ـ الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، ١٩٤٥.

* أبو الفداء، إسماعيل بن علي بن محمود الشافعي، الملك المؤيد صاحب حماة (ت ٧٣٢/ ١٣٣١):

ـ المختصر في تاريخ البشر، ط. اسطنبول ١٢٨٦/ ١٨٦٩ ــ ٧٠.

* أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد الأموي المرواني (ت

٣٥٦/ ٩٦٧):
ــ الأغاني، ط. مصر، ١٩٢٨.
ــ مقاتل الطالبيين، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط. القاهرة، ١٩٤٩.
* أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد (ت ٤٣٠/ ١٠٣٩):
ــ حلية الأولياء، ط. القاهرة، ١٣٥١ ــ ٧/ ١٩٣٢ ــ ٨.
* الاحسائي، أحمد بن زين الدين الاحسائي (ت ١٢٤١/ ١٨٢٦):
ــ شرح الزيارة الجامعة، ط. تبريز، ١٢٧٦/ ١٨٥٩ ــ ٦٠.
* أحمد أمين:
ــ ضحى الإسلام [ج ١]، ط. أولى، القاهرة، ١٩٣٦، وط. القاهرة ١٩٥١.
ــ فجر الإسلام، ط. القاهرة، ١٩٤١.
* أحمد بن زيني بن أحمد دحلان (ت ١٣٠٤/ ١٨٨٦ ــ ٧):
ــ الفتوحات الإسلامية، ط. مكة، ١٣٠٢/ ٨٨٤ ــ ٥.
* أخبار الحلاجّ (ق ٣٠٩/ ٩٢١) لمجهول، نشر بعناية: ماسينيون ط. باريس ١٩٣٦.
* الأخطل، غياث بن غوث (ت ٩٥/ ٧١٣ ــ ١٤):
ــ الديوان، نشر: الأب أنطوان صالحني اليسوعي، بيروت ١٨٩١.
* إخوان الصفا:
ــ الرسائل، [ألفت قريباً من سنة ٣٥٢/ ٩٦٣]، ط. الزركلي، القاهرة، ١٣٤٧/ ١٩٢٨.
* الأذني، سليمان:
ــ الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية، ط. بيروت، بلا تاريخ.
* الأزرقي، محمد بن عبد الله بن أحمد (ت بعد ٢٤٤/ ٨٥٨ ــ ٩):
ــ تاريخ مكة، تحقيق: وستنلفد، ط. ليبزج، ١٨٥٨.
* الإسحاقي، محمد عبد المعطي بن أبي الفتح (ت ١٠٦٠/ ١٦٥٠):
ــ أخبار الأول، ط. مصر، ١٢٩٩/ ١٨٨٢.
* الاسفرايني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الشافعي (ت ٤٧١هـ/ ١٠٨٠):

ــ التبصير في الدين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، ط. مصر، ١٩٤٠.
* إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩/ ١٩٢٠):
ــ هدية العارفين، الجزء الأول، ط. اسطنبول، ١٩٥١.
* إعجاز حسين النيسابوري الكنتوري، السيد:
ــ كشف الحجب والاستار عن أسماء الكتب والأسفار، كلكته ١٣٣٠/ ١٩١٢.
* الأعشى، ميمون بن جندل (ت بعد ٧/ ٦٢٨ ــ ٩):
ــ الديوان، تحقيق: رودلف كبير، فينا، ١٩٢٧.
* أقا بزرك الطهراني، محمد محسن بن الحاج علي بن المولى محمد رضا (المولود سنة ١٢٩٣/ ١٨٧٦):
ــ الذريعة إلى تصانيف الشيعة [١٥ جزء حتى الآن]، طبعات النجف وطهران ١٣٥٥ ــ ٨٤/ ١٩٣٦ ــ ٦٥.
* أمير علي، سيد:
ــ مختصر تاريخ العرب، ترجمة: رياض رأفت، القاهرة، ١٩٣٨.
* الأنطاكي، داود بن عمر (ت ١٠٠٩/ ١٦٠٠):
ــ تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق، ط. مصر، ١٢٩٨/ ١٨٧٥.

(ب)

* بارتولد، و.:
ــ تاريخ الحضارة الإِسلامية، ترجمة: حمزة طاهرة، مصر، ١٩٤٢.
* الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣/ ١٠١٢ ــ ٣):
ــ إعجاز القرآن، تحقيق: السيد صقر، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٤.
ــ التمهيد، ط. مصر، ١٩٤٧.
* البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي (ت ٢٨٤/ ٨٩٧):
ــ ديوان الحماسة، ط. مصر، ١٩٢٧، وبيروت ١٩١١م.
* البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم الحائري، (ت ١١٨٦/ ١٧٧٢):
ــ لؤلؤة البحرين، طهران ط. ١٢٦٣/ ١٨٥٢ ــ ٣.

* البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦/ ٨٧٠):
ــ الصحيح، ط. مصر، ١٣٢٧/ ١٩٠٩.
* البديعي، يوسف (ت ١٠٧٣/ ١٦٦٢ ــ ٣):
ــ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، دمشق ١٣٥٠/ ١٩٣١ ــ ٢.
* البراقي، حسين (ت ١٣٣٢/ ١٩١٤):
ــ تاريخ الكوفة، مع ملاحظات بحر العلوم، النجف ١٣٥٨/ ١٩٣٩.
* البرسي، الحافظ رضي الدين رجب بن محمد بن رجب (ت بعد ٨١٣/ ١٤١١):
ــ مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، ط. بيروت، ١٣٧٩/ ١٩٥٩ ــ ٦٠.
* البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩/ ١٠٣٨):
ــ الفرق بين الفرق، ط. القاهرة ١٣٦٧/ ١٩٤٧.
* البقري، الدكتور عبد الدائم أبو العطا:
ــ اعترافات الغزالي، ط. مصر، ١٩٤٣.
* البكري، توفيق أحمد:
ــ مهدي الله، القاهرة، ١٩٤٤.
* البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيى البغدادي (ت ٢٧٩/ ٨٩٢):
ــ أنساب الأشراف، ط. القدس، ١٩٣٦.
ــ فتوح البلدان، ط. مصر، ١٣٥٠/ ١٣٩١ ــ ٢.
* بهاء الدين العاملي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي (ت ١٠٣١/ ١٦٢٢):
ــ الكشكول، ط. طهران، ١٢٦٦/ ١٨٤٩ ــ ٥٠.
* البوني، أحمد بن علي (ت ٦٢٢/ ١٢٢٥):
ــ شمس المعارف الكبرى، القاهرة، ١٣١٨ ــ ٩/ ١٩٠٠ ــ ١.
* البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت ٤٤٠/ ١٠٤٩م):
ــ الآثار الباقية عن القرون الخالية. ط سخاو، ليبزيج، ١٨٧٨.
ــ تحقيق ما للهند من مقولة، ط. سخاو، لندن ١٨٨٧.

ــ الجماهير، ط. حيدر آباد، ١٣٥٥/ ١٩٣٦.

* البيهقي، ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد بن محمد المعروف بابن فندق (٤٩٩ ــ ٥٦٥هـ/ ١١٠٦ ــ ١١٧٠م):

ــ تتمة صوان الحكمة، بتحقيق محمد شفيع، ط. لاهور ١٣٥١هـ.

(ت)

* التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى بن عيسى، ابن الزيات، (ت ٦٢٧/ ١٣٢٩ ــ ٣٠):

ــ التشوف إلى رجال التصوف، ط. الرباط ١٩٥٨.

* الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩/ ٨٩٢):

ــ الصحيح، ط. القاهرة، ١٢٩٢/ ١٨٧٥. وتحقيق محمد شاكر وعبد الباقي، القاهرة، ١٩٣٧.

* التستري، سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣/ ٨٩٦):

ــ التفسير، ط. مصر، ١٣٢٦/ ١٩٠٨.

* التنوخي، القاضي أبو علي الحسن بن علي بن محمد (ت ٣٩٤/ ١٠٠٤):

ــ الفرج بعد الشدة، القاهرة ١٣٧٥/ ١٩٥٥.

ــ نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ١ و٨، تحقيق مرغوليوث القاهرة ١٩٢١، ومجلة المجمع العلمي بدمشق، مج ١٠/ ١٩٣٠ وقد طبع شبه كامل بتحقيق وجمع الأستاذ عبّود الشالجي وذلك في بيروت وبثمانية أجزاء.

(ث)

* ثابت، الدكتور حبيب:

ــ عشتروت وأدونيس، بيروت، ١٩٤٨.

(ج)

* جابر بن حيان، الصوفي الكوفي (ت ١٥٠/ ٧٦٧):

ــ مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق: باول كراوس القاهرة، ١٣٥٤/ ١٩٣٥ ــ ٦.

* الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥/ ٨٨٩):

ــ البيان والتبيين، ط. السندوبي، القاهرة ١٩٤٧.

* جاسم حسن شبر:

ـ تاريخ المشعشعيين وتراجم أعلامهم، النجف، ١٩٦٥.

* جرجي زيدان:

ـ الأمويون والعباسيون، ط. مصر ١٩٠٢.

ـ تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٠١.

* الجزائري، نعمة الله الحسيني (ت ١١١٢/ ١٧٠٠):

ـ الأنوار النعمانية في بيان النشأة الإِنسانية، ط. إيران، ١٢٨٠/ ١٨٦٣ ـ ٤ وط. ١٣٧٨/ ١٩٦٠.

* الجنابذي، سلطان محمد بن حيدر محمد (ت في أواخر القرن التاسع عشر):

ـ تفسير المنير، بيان السعادة في مقامات العبادة، ط. طهران ١٣١٤/ ١٨٩٦ ـ ٧.

* الجنيد البغدادي، بن محمد الخزاز القواريري (ت ٢٩٨/ ١٩١٠ ـ ١١):

ـ رسائل الجنيد، تحرير وتصحيح: علي حسن عبد القادر، رقم (٢٢) من سلسلة «جب» التذكارية، لندن، ١٩٦٢.

* جنيد الشيرازي، معين الدين أبو القاسم بن نجم الدين أبي الفتح محمد العمري (ت ٧٤٠/ ١٣٣٩ ـ ٤٠):

ـ مقالات الجنيد البغدادي، ط. حجر، الهند، بلا تاريخ.

* جولدتسيهر، إجناس:

ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، ط. أولى، القاهرة، ١٩٤٦.

* الجيلي، عبد القادر بن موسى بن عبد الله (ت ٥٦١/ ١١٦٦):

ـ الفتح الرباني والفيض الرحماني، ط. مصر، ١٣٨٠/ ١٩٦٠.

* الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم (ت ٨٠٥/ ١٤٠٣):

ـ الإِنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط. مصر، ١٢٩٣/ ١٨٦٧.

(ح)

* الحائري، أبو علي محمد بن إسماعيل الرجالي (ت ١٢١٦/ ١٨٠١):

ـ منتهى المقال في أحوال الرجال [مؤلف ١٢١٢/ ١٧٩٧ ـ ٨]، ط. حجر، طهران، ١٢٩٩ ـ ٣٠٠/ ١٨٨٣ ـ ٤، وط. النجف، ١٣٥٢/ ١٩٣٣ ـ ٤.

* حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كاتب جلبي (ت ١٠٦٨/ ١٦٥٨):
ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط. اسطنبول، ١٩٤١م.
* حتي، فيليب:
ــ تاريخ العرب، ترجمة: جبور وزريق، بيروت ١٩٥٠.
* الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١٠٩٧/ ١٦٨٦):
ــ أمل الآمل في علماء جبل عامل، ط. طهران، ١٣٢٠/ ١٩٠٢.
* حسن إبراهيم حسن:
ــ الفاطميون في مصر، القاهرة، ١٩٣٢.
* الحسني، عبد الرزاق:
ــ مختصر تاريخ البلدان العراقية، ط ١، بغداد ١٣٤٩/ ١٩٣٠.
* حسين ــ أمين، الدكتور:
ــ تاريخ العراق في العصر السلجوقي، بغداد، ١٩٦٥.
* الحلاج، الحسين بن منصور (ت ٣٠٩/ ٩١٩):
ــ الطواسين، تحقيق ماسينيون، باريس ١٩١١.
* حمزة بن الحسن الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠/ ٩٦١):
ــ تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ط. برلين، ١٣٤٠/ ١٩٢١ ــ ٢.

(خ)

* الخاقاني، علي:
ــ شعراء الحلة الجزء الثاني، ط. النجف، ١٩٥٢.
ــ شعراء الغرى، الجزء الأول، النجف ١٩٥٣.
* خطبة البيان [منسوبة إلى علي بن أبي طالب]، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، [ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام]، ط. مصر، ١٩٥٠. وطبعت مؤخراً في المطبعة الحيدرية في النجف دون تاريخ.
* الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣/ ١٠٧١):
ــ تاريخ بغداد، ط. دمشق، ١٣٤٥/ ١٩٢٦ ــ ٧.

* الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المصري الشافعي (ت ١٠٦٩/ ١٦٥٨ ــ ٩):
ــ ريحانة الألبّاء، ط. مصر، ١٢٧٣/ ١٨٥٦.
ــ شرح درة الغواص في أوهام الخواص، ط. اسطنبول، ١٢٩٩/ ١٨٨٢.
ــ شفاء الغليل فيما في العربية من الدخيل، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي، ط. مصر، ١٣٧١/ ١٩٥٢.
* الخوانساري، محمد باقر (ت ١٣١٣/ ١٨٩٥):
ــ روضات الجنات، ط. إيران، ١٣٠٧/ ١٨٨٩ ــ ٩٠.

(د)

* دريني خشبة:
ــ أساطير الحب والجمال عند الأغريق، ط. مصر، مطبعة الرسالة، بلا تاريخ.
* الدوري، الدكتور عبد العزيز:
ــ مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، بغداد، ١٩٤٩.
* دونالدسن، دوايت:
ــ عقيدة الشيعة، تعريب ع. م.، مصر ١٩٤٦.
* دي بور، ت. ج.:
ــ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٤.
* الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢/ ٨٩٥):
ــ الأخبار الطوال، ط. مصر، ١٣٣٠/ ١٩١٢.

(ذ)

* الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركماني المصري، (ت ٧٤٨/ ١٣٤٧):
ــ تذكرة الحفاظ، ط. حيدر آباد ١٣٤٣ ــ ٤/ ١٩٢٣ ــ ٥.
ــ دول الإسلام، ط. حيدر آباد ١٣٣٧/ ١٩١٨، وط. ١٣٦٤ ــ ١٣٦٥/ ١٩٤٥ ــ ١٩٤٦.
ــ سير أعلام النبلاء، [جـ ١ ــ ٣]، تحقيق: الدكتور صلاح المنجد، والابياري، وأسعد طلس، ط. مصر، ١٩٥٦ ــ ٦٢.

(ر)

* الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد (ت ٥٦٥/ ١١٦٩ ــ ٧٠):
ــ محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء، ط. مصر، ١٣٢٦/ ١٩٠٨.
* الرضا، الامام علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ٢٠٣/ ٨١٢):
ــ الصحيفة، ط. لاهور، ١٣٠٢/ ١٨٤٩ ــ ٥.

(ز)

* الزبيدي، محمد مرتضى الواسطي، (ت ١٢٠٥/ ١٧٩٠ ــ ١):
ــ تاج العروس، ط. القاهرة ١٣٠٦/ ١٨٨٨ ــ ٩.
* الزركلي، خير الدين:
ــ الاعلام، ط. مصر، ١٩٥٦.
* زين الدين العاملي، بن نور الدين علي بن أحمد، الشهيد الثاني (٩١١ ــ ٩٦٥)
ــ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: الشيخ عبد الله السبيتي، ط. مصر ١٣٧٨/ ١٩٥٨ ــ ٩.

(س)

* سبط ابن الجوزي، أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله البغدادي (ت ٦٥٤/ ١٢٥٦):
ــ تذكرة خواص الأمة، ط. النجف، ١٣٨٣/ ١٩٦٤.
ــ مرآة الزمان، ط. حيدر آباد، ١٩٥١.
* السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢/ ١٤٩٦ ــ ٧):
ــ تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات، [على هامش نفح الطيب]، ط. المطبعة الأزهرية المصرية، بمصر، ١٣٠٢/ ١٨٨٤ ــ ٥.
ــ الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، مصر ١٣٥٣ ــ ٥/ ١٩٣٤ ــ ٧.
* السرّاج، أبو نصر عبد الله بن علي الطوسي (ت ٣٧٨/ ٩٨٨):
ــ اللمع، تحقيق: نيكلسون ليدن ١٩١٤.

* السكتواري، علاء الدين علي دده البسنوي (ت بعد ٩٩٨/ ١٠٠٩٥):
ــ محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر، ط. بولاق، مصر، ١٣٠٠/ ١٨٨٣ ــ ٤.
* السلامي، أبو المعالي محمد بن رافع (٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م):
ــ تاريخ علماء بغداد، المسمى منتخب الأخبار، انتخبه التقي الفاسي المسالكي (محمد بن أحمد) من أبناء القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بتصحيح عباس العزّاوي، ط: بغداد ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
* السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري (ت ٤١٢/ ١٠٢١):
ــ طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، مصر، ١٩٥٣.
* السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن أبي بكر التميمي (ت ٥٤٢/ ١١٤٨):
ــ الأنساب، ط. مصورة، ليدن، ١٩١٢.
* السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد (ت ٦٣٢/ ١٢٣٥):
ــ عوارف المعارف، ط. مصر، ١٩٣٩.
* السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (ق ٥٨٧/ ١١٨٩):
ــ حكمة إشراق، [ضمن كتاب «مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق»]، تحقيق: هنري كوربان، طهران، ١٩٥٢.
* السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعي (ت ٩١١/ ١٥٠٥).
ــ الإِتقان في علوم القرآن، ط. مصر، ١٣٦٠/ ١٩٤١.
ــ تاريخ الخلفاء، ط. دمشق ١٣٥١/ ١٩٣٢ ــ ٣، وط. مصر ١٩٥٩.
ــ الوسائل إلى محاضرة الأوائل، تحقيق: أسعد طلس، بغداد ١٣٦٩/ ١٩٥٠.

(ش)

* الشبلنجي، مؤمن بن حسن الشافعي المدني:
ــ نور الأبصار، [فرغ من تأليفه سنة ١٢٩٠/ ١٨٧٣]، ط. ثامنة، مصر، ١٣٨٠/ ١٩٦٠ ــ ١.
* الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد الحسيني الحنفي (ت ٨١٦/ ١٤١٣):
ــ التعريفات، ط. القاهرة، ١٣٥٧/ ١٩٣٨.

* الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوي (ت ٤٠٦/ ١٠١٥ ــ ٦):
ــ حقائق التأويل في متشابه التنزيل، مع شرح: الشيخ محمد رضا آل كاشف الغطاء، النجف، ١٣٥٥/ ١٩٣٦.
ــ الديوان، ط. مطبعة نخبة الأخبار، ١٣٠٦/ ١٨٨٨ ــ ٩.
* الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى العلوي (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤ ــ ٥):
ــ الامالي [غرر الفوائد ودرر القلائد]، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، ١٩٥٧م.
* الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن علي (ت ٩٧٣/ ١٥٦٥ ــ ٦):
ــ الطبقات الكبرى، القاهرة، ١٩٢٥.
ــ الميزان الكبرى، ط. مصر، ١٩٣٢.
* الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الأشعري (ت ٥٤٨/ ١١٥٣):
ــ الملل والنحل، ط. مصر، ١٩٤٨ ــ ١٩٤٩.
* الشيبي، الدكتور كامل مصطفى:
ــ الصلة بين التصوف والتشيع، [جزان]، ط. أولى، بغداد، ١٩٦٣ ــ ١٩٦٤.
* الشيرازي، محمد المهدي الحسيني:
ــ القول السديد في شرح التجريد، ط. النجف، ١٣٨١/ ١٩٦١.

(ص)

* صدر الدين الحسيني، أبو الحسن علي بن ناصر:
ــ أخبار الدولة السلجوقية، [ينسب إليه]، تحقيق: الدكتور محمد إقبال، لاهور، ١٩٣٣.

(ط)

* طاشكبري زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت ٩٦٨/ ١٥٦٠ ــ ١):
ــ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، [على هامش وفيات الأعيان]، ط. مصر، ١٣١٠/ ١٨٩٢ ــ ٣.
* الطباخ، محمد راغب:
ــ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ص. حلب، ١٩٢٦.

* الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل (ت ٥٤٨/ ١١٥٣):
ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، ط. طهران، ١٣٠٤/ ١٨٨٦ ـ ٧.
* الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠/ ٩٩٢ ـ ٣):
ـ تاريخ الرسل والملوك، بعناية، دي غويه، ط. ليدن. ١٨٧٩ ـ ١٩٠١. وط. مصر ١٣٢٣/ ١٩٥٧.
* الطريحي، فخر الدين بن محمد علي النجفي الرماحي (ت ١٠٨٥/ ١٦٧٤):
ـ مجمع البحرين، ط. طهران، ١٢٧٢/ ١٨٥٥ ـ ٦.
* طه باقر، الأستاذ:
ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول، ط ٢، بغداد ١٩٥٥.
ـ ملحمة كلكامش، بغداد، ١٩٦٢.
* طه حسين، الدكتور:
ـ علي وبنوه، القاهرة، ١٩٥١.
ـ الفتنة الكبرى، القاهرة، ١٩٥١.
* طه عبد الباقي سرور:
ـ التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، ط ٢، مصر ١٩٥٥.
* الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، شيخ الطائفة (ت ٤٦٠/ ١٠٦٩):
ـ الغيبة، ط. تبريز، ١٣٢٣/ ١٩٠٥.
ـ الفهرست، ط. كلكتا، ١٨٥٥.

(ع)

* عارف تامر:
ـ أربع رسائل إسماعيلية، ط. أولى، سورية، ١٩٥٣.
ـ القرامطة، ط. دار الكاتب العربي، بيروت، بلا تاريخ.
* عامر بن عامر البصري (ت بعد ٧٠٥/ ١٣٥٠ ـ ٦):
ـ ذات الأنوار (التائية)، تحقيق: الشيخ عبد القادر المغربي، دمشق ١٣٦٧/ ١٩٤٨. ونشرها: عارف تامر [ضمن «أربع رسائل إسماعيلية»]، بيروت، ١٩٥٣.
* عباس العزاوي:
ـ تاريخ العراق بين احتلالين، ط. بغداد، ١٩٣٥ ـ ٥٥.

* عبد الواحد وافي، الدكتور:
ــ الأدب اليوناني القديم، ط. مصر، دار المعارف، بلا تاريخ.
* عريب بن سعد القرطبي، الكاتب [من أبناء القرن الرابع/ العاشر]:
ــ صلة تاريخ الطبري (يؤرخ إلى سنة ٣٦٥/ ٩٧٥ ــ ٦)، تحقيق: دي غويه، ليدن، ١٨٩٧.
* علي بن أبي طالب:
ــ نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، تحقيق: الشيخ محمد عبده، ط. مصر، ١٣٥٢/ ١٩٣٣.
* علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين (ت ٩٤/ ٧١٣):
ــ الصحيفة السجادية، [تنسب إليه]، ط. مطبعة شركة التضامن، بلا تاريخ.

(غ)

* الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، حجة الإسلام (ت ٥٠٥/ ١١١١):
ــ إحياء علوم الدين، ط. مصر، ١٢٨٢/ ١٨٥٥ ــ ٦. وط. ١٢٩٦/ ١٨٦٩ ــ ٧٠.
ــ فرائد اللآلي [ثلاث رسائل هي ١ ــ معراج السالكين. ٢ ــ منهاج العارفين، ٣ ــ روضة الطالبين وعمدة السالكين]، تحقيق: بخيت، القاهرة ١٣٤٣/ ١٩٢٤.
ــ فضائح الباطنية، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٤.
ــ المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية، تحقيق: عبد الكريم العثمان، دمشق، ١٣٨٣/ ١٩٦٣.
ــ المنقذ من الضلال تحقيق وتقديم: الدكتور جميل صليبا، وكامل عياد، ط. دمشق، ١٩٤٣.
* الغزي، نجم الدين محمد بن بدر الدين محمد (ت ١٠٦٢/ ١٦٥١):
ــ الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ط. بيروت، ١٩٤٥ ــ ١٩٥٩.
* الغزولي، علاء الدين علي بن عبد الوهاب البهائي (ت ٨١٥/ ١٤١٢):
ــ مطالع البدور في منازل السرور، مصر ١٢٩٩ ــ ١٣٠٠/ ١٨٨١ ــ ٢.

(ف)

* فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي الشافعي (ت

٦٠٦/ ١٢٠٩):
ــ اعتقادات المسلمين والمشركين، تحرير: علي سامي النشار، مصر، ١٩٣٨.
* فلهاوزن، يوليوس:
ــ الدولة العربية وسقوطها، ترجمة: الدكتور يوسف العش، ط. دمشق، ١٩٥٦.
* فؤاد السيد:
ــ فهرست المخطوطات المصورة في الدائرة الثقافية لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٤.
* الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب الصديقي الشيرازي (ت ٨١٦/ ١٤١٣):
ــ القاموس المحيط، ط. القاهرة، ١٩٣٨.

(ق)

* القارئ، الملا علي... الحنفي (ت ١٠٠١/ ١٥٩٣):
ــ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، مصر، ١٣٢٣/ ١٩٠٥.
* قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧/ ٩٤٨):
ــ نقد النثر، ط. مصر، ١٣٥٦/ ١٩٣٧.
* القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف الدمشقي (ت ١٠١٩/ ١٦١٠ ــ ١١):
ــ أخبار الدول وآثار الأول، ط. بغداد، ١٢٨٢/ ١٨٦٥ ــ ٦.
* القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥/ ١٠٦٤):
ــ الرسالة القشيرية، ط. مصر، ١٢٨٤/ ١٨٦٦ ــ ٧. ١٣٦٧/ ١٩٤٨.
* القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني (ت ٦٤٦/ ١٢٤٨ ــ ٤٩):
ــ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط. مصر، ١٣٢٦/ ١٩٠٨.
* القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم (ت بعد ٣٠٧/ ٩١٩ ــ ٢٠):
ــ التفسير، ط. إيران، ١٣١١/ ١٨٩٣ ــ ٤.
* القمي، أبو القاسم سعد بن عبد اللطيف الأشعري (ت ٣٠٠/ ٩١٢ ــ ٣):
ــ كتاب المقالات والفرق، ط. طهران، ١٩٦٣.
* القمي، الشيخ عباس محمد رضا:

ـ سفينة البحار [فهرست كتاب بحار الأنوار]، النجف، ١٣٥٢/ ١٩٣٣ ـ ٤.
ـ الكنى والألقاب، ط. النجف ١٣٧٦/ ١٩٥٦.
ـ مفاتيح الجنان [من جمع القمي]، طهران ط.، ١٣٦٠/ ١٩٤١. وط. ١٣٧٧/ ١٩٥٧ ـ ٨.
ـ هدية الأحباب في ذكر من عرف بالكنية والألقاب والأنساب، طهران ١٣٢٩/ ١٩١١.

(ك)

* الكاشاني، كمال الدين أبو الغنائم عبد الرزاق بن جمال الدين السمرقندي (ت ٧٣٥/ ١٣٧٥):
ـ اصطلاحات الصوفية، تحقيق: ألويز سبرنجر، كلكتا، ١٨٤٥.
* كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين:
ـ الآيات البينات في قمع البدع والضلالات، النجف، ١٣٤٥/ ١٩٢٦ ـ ٧.
ـ أصل الشيعة وأصولها، ط. تاسعة، بيروت، ١٩٥٤.
* الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد (ت ٧٦٤/ ١٣٦٢ ـ ٣):
ـ فوات الوفيات، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٣.
* الكرملي، الأب انستاس ماري:
ـ خلاصة تاريخ العراق، ط. البصرة، ١٣٣٧/ ١٩١٩.
* الكشي، أبو عمر ومحمد بن عبد العزيز (من رجال القرن الرابع/ العاشر):
ـ معرفة أخبار الرجال، ط. الهند، ١٣١٧/ ١٨٩٩ ـ ١٩٠٠.
* الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحق البخاري (ت ٣٨٠/ ٩٩٠):
ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، بعناية: آرثر جون آربرى، مصر، ١٣٥٢/ ١٩٣٣.
* الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩/ ٩٣٩):
ـ أصول الكافي، طهران، ط.، ١٢٧٨/ ١٨٦١ ـ ٢. وط.، ١٣٨١/ ١٩٦١ ـ ٢.
* الكنجي، الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف الشافعي (ت ٦٥٨/ ١٢٦١):
ـ البيان في أخبار صاحب الزمان، ط. تبريز، ١٣٢٤/ ١٩٠٦.
* الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق (ت ٢٥٢/ ٨٦٦):
ـ رسائل الكندي، تحقيق: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٩٥٠.

* كوربان، هنري:
ــ السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي [ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»]، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٤٦.

(ل)

* اللخمي، سديد الدين:
ــ شرح منازل السائرين، ط. مصر، ١٩٥٤.

(م)

* ماسينيون، لوي:
ــ الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، [ضمن كتاب «الإنسان الكامل في الإسلام»]، ترجمة وجمع وتحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مصر، ١٩٥٠.
ــ خطط الكوفة، ترجمة وتعليق: تقي بن محمد المصعبي، صيدا ١٩٣٩.
ــ دراسة عن المنحني الشخصي للحلاج [ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي]، القاهرة، ١٩٤٦.
ــ سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران [ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»].
* المامقاني، الحسن بن عبد الله النجفي (ت ١٣٢٢/ ١٩٠٥ ــ ٦):
ــ تنقيح المقال، ط. إيران، ١٣٤٩/ ١٩٣٠ ــ ١.
* متز، آدم:
ــ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٦٧/ ١٩٤٨.
* المجريطي، مسلمة بن قاسم الأندلسي (ت ٣٩٥/ ١٠٠٥):
ــ الرسالة الجامعة [تنسب إليه]، تحقيق: الدكتور جميل صليبا، دمشق، ١٣٦٨/ ١٩٤٩.
ــ غاية الحكيم واحق النتيجتين بالتقديم، تحقيق: هـ. ريتر، لايبزج ١٩٣٣.
* المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١٠/ ١٦٩٨ ــ ٩):
ــ اعتقادات، ط. لاهور، ١٣٠٢/ ١٨٨٤ ــ ٥.
ــ بحار الأنوار، ط. طهران، ١٣٠٢/ ١٨٨٤ ــ ٥.
* المحاسبي، الحارث بن أسد العنزي (ت ٢٤٣/ ٨٦٣):

ــ الرعاية لحقوق الله، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مصر، بلا تاريخ.

* المحبي، محمد أمين بن فضل الله الدمشقي (١٠٦١ ــ ١١١١هـ/ ١٦٥١ ــ ١٧٠٠م):

ــ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، مصر، ١٢٨٢/ ١٨٦٧ ــ ٨.، ط ١، دمشق وبيروت ١٣٥٤/ ١٣٨٣/ ١٩٣٥ ــ ١٩٦٣.

* محسن الأمين الحسيني العاملي:

ــ أعيان الشيعة، الطبعة الأولى، دمشق وبيروت ١٣٥٤ ــ ٨٣/ ١٩٣٥ ــ ٦٣.

* محفوظ، الدكتور حسين علي:

ــ سيرة الشيخ أحمد الاحسائي، بغداد، ١٣٦٧/ ١٩٥٦.

* محمد أمين غالب:

ــ تاريخ العلويين، اللاذقية، ١٩٢٤.

* محمد جابر عبد العال، الدكتور:

ــ حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق ابان العصر العباسي الأول، القاهرة، ١٩٥٤.

* محمد عبده، الشيخ:

ــ شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. الاستقامة، القاهرة، بلا تاريخ.

* المرادي: صدر الدين أبو الفضل محمد خليل (ت بعد ١٢١١هـ/ ١٧٩٦ ــ ٧م):

ــ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر [الهجري = الثامن عشر الميلادي]، ط: مصر ١٣٠١هـ.

* المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين الشافعي (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م):

ــ مروج الذهب، مصر، ط. ١٢٨٣/ ١٨٦٦ ــ ٧. وط. ١٣٤٦/ ١٩٢٧ ــ ٨.

* مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١/ ٨٧٥):

ــ الصحيح، ط. مصر، ١٣٣٤/ ١٩١٦، وط. ١٣٤٩/ ١٩٣٠ ــ ٣١.

* مصطفى جواد، الدكتور:

ــ اهتمام نصير الدين الطوسي بإحياء الثقافة الإسلامية أيام المغول. [ضمن «ياد نامه خواجه

نصير الدين طوسي»]، طهران، ١٩٥٧.
* مصطفى عبد الرزاق، الشيخ:
ــ فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة، ١٩٤٥.
* المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان (ت ٤٤٩/ ١٠٥٧):
ــ رسالة الغفران، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. أولى، مصر، ١٩٥٠.
* المفضل بن أبي الفضائل:
ــ النهج السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق: بلوشيه، [ضمن مجلة «Patrologia Orientalis»، باريس، ١٩١٩ ــ ٢٠].
* المفيد، الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت ٤١٣/ ١٠٢٢):
ــ أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تقديم، هبة الدين الشهرستاني، تبريز، ١٣٦٤/ ١٩٤٥.
ــ تصحيح الاعتقاد، [مع أوائل المقالات].
* المقدسي، الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (ت ٥٠٧/ ١١١٣):
ــ صفوة التصوف، نشرة: أحمد الشرباصي، مصر، ١٩٥٠.
* المقدسي، مطهر بن طاهر (ت بعد ٣٥٠/ ٩٦١):
ــ البدء والتاريخ، ط. فرنسا، ١٨٩٩ ــ ١٩١٦.
* المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢):
ــ اتعاظ الحنفا في تاريخ الفاطميين الخلفا، تحقيق: الدكتور جمال الدين الشيال، مصر، ١٩٤٨.
ــ امتاع الأسماع، ط. مصر، ١٩٤١.
ــ الخطط، ط. مصر، ١٢٧٠/ ١٨٥٣ ــ ٤.
ــ السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: الدكتور مصطفى زيادة، مصر، ١٩٣٤.
* المناوي، عبد الرؤوف (ت ١٠٣٠/ ١٦٢١):
ــ الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ط. مصر، ج ١، ١٩٣٨، وج ٢، ١٩٦٣.
* المقرَّي، نصر بن مزاحم بن سيار الكوفي (ت ٢١٢/ ٨٢٧):
ــ وقعة صفين، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، مصر، ١٣٦٥/ ١٩٤٦.

(ن)

* النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨):

ــ كتاب الرجال، ط. إيران، جابخانه مصطفوي، بلا تاريخ. وط. بومبي، ١٣١٧/ ١٨٩٩.

* النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣/ ٩١٥ ــ ٦):

ــ السنن، مع تعاليق السيوطي، القاهرة، ١٩٣٠.

* النفّري، محمد بن عبد الجبار (ت ٣٥٤/ ٩٦٥):

ــ المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر جون آربري، ط. ليدن، ١٩٣٥.

* النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى [ت في أواخر القرن الثالث/ التاسع]:

ــ فرق الشيعة، ط. ريتر، اسطنبول، ١٩٣١. وط. النجف، ١٣٥٥/ ١٩٣٦.

(هـ)

* الهادي كاشف الغطاء:

ــ مستدرك نهج البلاغة، ط. مكتبة الأندلس، بيروت، بلا تاريخ.

(و)

* الواسطي، عبد الرحمن بن عبد المحسن (ت ٧٧٤/ ١٣٧٣):

ــ ترياق المحبين في طبقات خرقة المشايخ العارفين، ط. مصر، ١٣٠٣/ ١٨٨٥.

* ولي الدين يكن:

ــ المعلوم والمجهول [مذكرات]، مصر، ١٣٢٩/ ١٩١١.

(ي)

* ياقوت الحموي، أبو عبد الله بن عبد الله الرومي (ت ٦٢٦/ ١٢٢٩):

ــ المشترك وضعاً والمفترق صقعاً، ط: جوتنجن ١٨٤٦م.

ــ معجم الأدباء، تحقيق: أحمد فريد رفاعي، مصر، ١٩٣٨.

ــ معجم البلدان، ط. ليبزج، بعناية وستنفلد، ١٨٦٦. وط. مصر، ١٣٠٦/ ١٨٨٨ ــ ٩. وط. ١٩٠٧.

* اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الاخباري (ت ٢٨٤/ ٨٩٧):

ــ البلدان، مع الأعلاق النفيسة، ط. ليدن، ١٨٩٣.

ــ التاريخ، ط. ليدن، ١٨٩٥. وط. النجف ١٣٥٨/ ١٩٢٩.

ــ مشاكلة الناس لزمانهم، ط. بيروت، ١٩٦٢.

* اليعقوبي، محمد علي:

ــ البابليات، النجف، ١٩٥١.

* اليونيني، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد بن أحمد البعلبكي الحنبلي (ت ٧٢٦/ ١٣٢٦):

ــ ذيل مرآة الزمان، ط. حيدر آباد ١٣٧٤ ــ ٥/ ١٩٥٤ ــ ٦.

٤ ــ الكتب الفارسية

* ابن بزاز، توكُّلي بن إسماعيل بن حاجي الأردبيلي (من رجال القرن الثامن/ الرابع عشر):

ــ صفوة الصفا، ط. بومبي، ١٣٢٩/ ١٩١١.

* ابن بيبي، نصير الدين يحيى بن محمود الترجمان (ت ٦٧٠/ ١٢٧٣):

ــ التاريخ (الأوامر العلائية في الأمور العلائية)، تحقيق: عدنان صادق، أنقرة، ١٩٥٦.

* أحمد كسروي:

ــ تاريخ بانصد ساله خوزستان، ط. ثالثه، طهران، ١٣٣٩ ش/ ١٩٦٠ م.

ــ مشعشعيان، طهران، ١٣٢٤/ ١٩٤٥.

ــ نزاد وتبار صفوية، مجلة آينده، مج ٢، ١٣٠٥ ش/ ١٩٢٦م.

* إسحق، سيد (من أبناء القرن التاسع/ الخامس عشر):

ــ محرم نامه وهدايت نامه، [ومعهما رسائل حروفية أخرى ضمن «نصوص حروفية»]، نشر: هوارت، ليدن، ١٩٠٩.

* اعتصامي:

ــ فهرست كتابخانه مجلس، (مجلدان)، ط. طهران ١٣١١/ ١٨٩٢، وط. شيراز، ١٩٤٢.

* أفضل الدين الكاشاني، محمد بن حسن المرقي، بابا أفضل (ت ٧٠٧/ ١٣٠٧ ــ ٨):

ــ مصنفات، تصحيح واهتمام، مجتبي مينوي ويحيى مهدوي، طهران ١٣٣١ ــ ٧/ ١٩٥٢ ــ ٨.

* الأفلاكي، شمس الدين أحمد العارفي (ت ٧٦١/ ١٣٦٠):
ــ مناقب العارفين، (المجلد الأول)، تحقيق: تحسين يازيجي، انقرة، ١٩٥٩.
* الأنصاري، عبد الله الهروي (ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨ ــ ٩):
ــ طبقات الصوفية، بتحقيق عبد الحي حبيبي، ط: ميزان، أفغانستان ١٣٤١ه ش/ ١٩٦٢م.
* البلاغي، السيد عبد الحجة:
ــ أنساب خاندانهاي مردم نائين، طهران ١٣٦٩/ ١٩٤٩ ــ ٥٠.
ــ مقالات الحنفاء في مقامات شمس العرفاء، طهران ١٣٦٩/ ١٩٤٩ ــ ٥٠.
* التنكابني، محمد بن سليمان (ت في حدود ١٣٢٢/ ١٩٠٤):
ــ قصص العلماء، ط. إيران، ١٣٢٠/ ١٩٠٢.
* الجامي، نور الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت ٨٩٨/ ١٤٩٢ ــ ٣):
ــ نفحات الأنس، ط. توحيدي بور، طهران ١٣٣٦/ ١٩١٦ ــ ١٨.
* جعفر سجادي:
ــ فرهنك مصطلحات وعرفاء وصوفية، طهران ١٣٣٩ ش/ ١٩٦٠.
* جلال الدين الرومي، محمد بن محمد بن حسين الخطيبي الكبري البلخي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٣ ــ ٤):
ــ ديوان شمي تبريز، تحقيق: جلال همائي وعلي دشتي، طهران ١٣٣٨ ش/ ١٩٥٩.
* حافظ آبرو، نور الدين لطف الله بن عبد الله الهروي (ت ٨٣٤/ ١٤٣٠ ــ ١):
ــ ذيل جامع التواريخ، تحقيق: الدكتور البياني، طهران ١٣٥٣/ ١٩٢٩.
* حزين، محمد علي بن أبي طالب بن عبد الله الزاهدي الجيلاني (ت ١١٨١/ ١٧٦٧ ــ ٨):
ــ تاريخ أحوال بتذكرة حال، تحقيق: بلفور، لندن ١٨٣١.
* حمد الله المستوفي القزويني (ت ٧٥٠/ ١٣٤٩ ــ ٥٠):
ــ تاريخ كزيده، ط. مصورة، ليدن، ١٣٢٨/ ١٩١٠.
* خدابخش، خان صاحب:
ــ محبوب الألباب في تعريف الكتب والكتاب، ط. حيدر آباد، ١٣١٤/ ١٨٩٦ ــ ٧.

* خواند أمير، غياث الدين بن مير خواند محمد بن خواند شاه بن محمود (ت ٩٤١/ ١٥٣٤):

ــ حبيب السير، طهران، ١٣١٥ ش/ ١٩٣٦.

* دهخدا، علي أكبر بن خان بابا خان (ت ١٣٣٤ ش/ ١٩٥٥):

ــ لغت نامه، موسوعة بدأ نشرها سنة ١٣٢٥ ش/ ١٩٤٦.

* رضا قليحان، المتخلص بهدايت، أمير الشعراء (ت نحو ١٢٨٠/ ١٨٦٣):

ــ رياض العارفين، ط. طهران، ١٣٠٥/ ١٨٨٧ ــ ٨.

* السجستاني، أبو يعقوب (من أبناء القرن الرابع/ العاشر):

ــ كشف المحجوب [شرح قصيدة أبي الهيثم الجرجاني]، تقديم: هنري كوربان، طهران، ١٩٤٩.

* سعيد نفيسي:

ــ شاهكارهاي نثر فارسي، طهران ١٣٣٠ ش/ ١٩٥١.

* الشرواني، الحاج زين العابدين النعمة اللهي (ت ١٢٥٣/ ١٨٣٧ ــ ٨):

ــ بستان السياحة، ط. إيران، ١٣١٦ ــ ١٨٩٨ ــ ٩.

* عباس إقبال:

ــ خاندان نوبختي، ط. طهران، ١٣١١ ش/ ١٩٣٢.

* عبد الرزاق الكرماني:

ــ تذكرة (في سيرة نعمة الله الولي، مكتوبة في حدود سنة ٩٠٠/ ١٤٩٤)، [ضمن كتاب «زندكاني شاه نعمة الله ولي كرماني»]، تحقيق: جين اوبان، طهران، ١٩٥٦.

* عراقي، هـ. أ. مجتبى:

ــ فهرست كتابخانه مباركه «مدرسة فيضيه» قم، قم ١٣٧٨/ ١٩٥٨ ــ ٩.

* العطار، فريد الدين محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت ٦٢٧هـ/ ١٢٢٩ ــ ٣٠م):

ــ تذكرة الأولياء، طهران، ١٣٢١ ش/ ١٩٤٢.

* الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد (ت ٥٠٥/ ١١١١):

ــ كيمياء السعادة [= خلاصة إحياء علوم الدين]، ط. طهران، ١٣١٩/ ١٩٤١ ــ ٢.

* الفاني، مولى محسن الكشميري (ت ١٠٨١ أو ١٠٨٢/ ١٦٧١ ــ أو ١٦٧٢):

ـــ دبستان المذاهب [ينسب إليه]، ط. الهند ١٢٢٤/ ١٨٠٩. وط بومبي ١٢٩٢/ ١٨٧٥.
* قاسم الأنوار، معين الدين علي بن المؤيد الموسوي الهروي (ت ٨٣٨/ ١٤٣٣):
ـــ كليات، تحقيق: سعيد نفيسي، طهران ١٣٢٧/ ١٩٤٨.
* قاسم غني:
ـــ تاريخ تصوف دار إسلام، ط. ثانية، طهران ١٣٣٠ ش/ ١٩٥١. وقد ترجم إلى العربية بقلم عبد النعيم حسين ومراجعة د. أحمد ناجي القيس.
* القمي، محمد علي:
ـــ فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، ط. إيران، ١٣٢٧/ ١٩٠٩.
* كمال الدين مسعود الخجندي (ت ٨٠٣/ ١٤٠٠ ـــ ١):
ـــ الديوان، تحقيق: عزيز دولت آبادي، طهران ١٣٣٧ ش/ ١٩٥٨.
* مالكولم، سير جون:
ـــ تاريخ إيران: ترجمة: ميرزا حيرت، ط. الهند، ١٨٦٧.
* مجمل التواريخ والقصص [لمجهول]، تحقيق: بهار، طهران، ١١٣١٨/ ١٩٣٩.
* محمد مفيدي اليزدي:
ـــ مختارات من كتاب «جامع مفيدي»، في ترجمة نعمة الله الولي [تاريخ كتابتها سنة ١٠٨٢/ ١٦٧١] ضمن كتاب «زندكاني شاه نعمة الله ولي كرماني»، تحقيق جين أوبان، طهران، ١٩٥٦.
* محسن الفيض الكاشي، محمد بن مرتضى (ت ١٠٩١/ ١٦٨٠):
ـــ كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة، طهران ١٣٨٣/ ١٩٣٦.
* مدرس، محمد علي التبريزي الخياباني:
ـــ ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب، طهران، ١٣٦٦/ ١٩٤٧.
* معصوم علي، الحاج... النعمة اللهي الشيرازي (ت ١٣٤٤/ ١٩٢٦):
ـــ طرائق الحقائق، إيران، ١٣١٩/ ١٩٠١ ـــ ٢.
* مهرين، عباس (البروفسور):
ـــ تصوف، [فارسي مترجم عن الأردية] ترجمة: مهردار مهرين، طهران ١٣٣٣/ ١٩٥٤.
* ميسازي، سليم:

ـــ تاريخ أدبيات إيران، طهران، ١٣٢٧/ ١٩٤٨.
* الميهني، محمد بن منور (ت بعد ٥٩٩/ ١٢٠٣):
ـــ أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، طهران ١٣٣٢/ ١٩٥٣.
* ناصر خسرو، أبو معين بن حارث القباديانى المروزي اليمكاني (ت ٤٨١/ ١٠٨٨ ـــ ٩):
ـــ جامع الحكمتين في شرح قصيدة أبي الهيثم السجستاني، تحقيق: هنري كوربان ومحمد معين، طهران، ١٩٥٣.
ـــ الديوان، طهران، ١٣٠٤ ـــ ٧/ ١٨٨٦ ـــ ٩.
ـــ سفر نامه، برلين، ١٣٤١/ ١٩٢٢ ـــ ٣.
* نصر الله الفلسفي:
ـــ زندكاني شاه عباس، ط. ثانية، طهران ١٣٣٤/ ١٩١٦ ـــ ٧.
* نعمة الله الولي، ابن عبد الله بن محمد (ت ٨٣٤/ ١٤٣١):
ـــ الديوان، طهران، ١٣٣٦/ ١٩١٧ ـــ ٨.
* نور الله التستري المرعشي (ق ١٠١٩/ ١٦١٠):
ـــ مجالس المؤمنين، ط. إيران، ١٣٢٠/ ١٩٠٢.
* النيسابوري، محمد بن سرخ (من أبناء القرن الرابع ـــ الخامس/ العاشر ـــ الحادي عشر):
ـــ شرح قصيدة فارسي أبو الهيثم أحمد بن حسن جرجاني، تصحيح وتقديم: هنري كوربان ومحمد معين، طهران، ١٩٥٥.
* الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي الغزنوي (ت ٤٦٦/ ١٠٧٧):
ـــ كشف المحجوب، تحقيق فالنتين زوكوفسكي، لينغراد، ١٩٢٦.
* الواعظ الكاشفي، كمال الدين حسين بن علي البيهقي السبزواري (ت ٩١٠/ ١٥٠٤ ـــ ٥):
ـــ أسرار قاسمي، ط. بومبي، ١٣٠٢/ ١٨٨٤ ـــ ٥.
ـــ روضة الشهداء، ط. لاهور ١٢٧٧/ ١٨٧٠ ـــ ١، وط. طهران ٣٣٤/ ١٩٥٥.
ـــ لب لباب مثنوي، تحقيق وتقديم: سعيد نفيسي، ط. طهران، ١٣١٩ ش/ ١٩٤٠.
* الواعظي، عبد الرزاق بن عبد العزيز بن شير ملك:

ـ تذكرة في سيرة نعمة الله الولي، [ضمن «زند كاني شاه...»].

* وصاف الحضرة، شهاب الدين عبد الله بن فضل الله الشيرازي (ت ٧٣٥/ ١٣٣٤ ـ ٥):

ـ التاريخ (تجزية الأمصار وتزجية الأعصار)، ط. بومبي، ١٢٤٩هـ/ ١٨٣٣ ـ ٤م، وط. إيران ١٢٧٢/ ١٨٥٥م.

الفهارس العامة

[Blank Page]

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

ــ ب ــ

ــ ت ــ

ــ ث ــ

ــ ج ــ

ــ ح ــ

ــ خ ــ

ــ د ــ

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ــ س ــ

ــ ش ــ

ــ ص ــ

ــ ض ــ

ــ ط ــ

ــ ظ ــ

ــ ع ــ

ــ غ ــ

ــ ف ــ

ـ ق ـ

ــ ك ــ

ــ ل ــ

ــ م ــ

ــ ن ــ

ــ ه ــ

ــ و ــ

— ي —

فهرس الفرق والجماعات

ـ أ ـ

ــ ب ــ

ــ خ ــ

ــ د ــ

ــ ذ ــ

ــ ر ــ

ــ ز ــ

ــ س ــ

ــ ش ــ

ــ غ ــ

ــ ف ــ

ــ ن ــ

فهرس الكتب والأبحاث

أ . الكتب والأبحاث الافرنجية:

ب ـ الكتب والأبحاث الشرقية:

ـ أ ـ

— ب —

— ت —

ــ ج ــ

– ح –

– خ –

– د –

ــ ذ ــ

ــ ر ــ

ــ ص ــ

ــ ض ــ

ــ ط ــ

ــ ع ــ

ــ غ ــ

— ف —

— ق —

ــ ك ــ

ــ ل ــ

ــ م ــ

ـ ن ـ

ــ هـ ــ

ــ و ــ

ــ ي ــ

فهرس المصطلحات الفنية

ـ أ ـ

ــ ب ــ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

ــ خ ــ

ــ د ــ

ــ ذ ــ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ــ ص ــ

ــ ط ــ

ــ ظ ــ

ــ ف ــ

ــ ق ــ

ــ ك ــ

ـــ هـ ـــ

ـــ و ـــ

ـــ ي ـــ

فهرس المواضع

ـ أ ـ

ــ ب ــ

ـ ح ـ

ـ خ ـ

ـ د ـ

ـ ر ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ــ ص ــ

ــ ط ــ

ــ ع ــ

ــ ل ــ

ــ م ــ

ــ ن ــ

— هـ —

— و —

— ي —

فهرس الآيات القرآنية

(ي)

فهرس الأشعار

إن كنتم عن لقاء الأسد يوم وغى وضربنا الهام في شك من الضرب

لعلاء الدين بن مليك ــ ٣٦٧ (بيتان)

وكان بالحرب يلقى من ينافره فصار يلقى الأعادي بالمحاريب

للشريف الرضى ــ ٦٩

خذي الدف يا هذه وألعبي وبثي فضائل هذا النبي

تولى نبي بني هاشم وقام نبي بني العرب

غير منسوب ــ ١٧٧

(قافية التاء)

ألم تر أن الشمس أضحت مريضة لفقد حسين والبلاد اقشعرت

لسليمان بن قتة ــ هـ ٤١

كشته همه وجود واحد سيمرغ زكوه قف برخواست

لعلي الاعلى، فارسي ــ هـ ٢٠٧

محو وثابت ميكند آنراكه خواست آنكه كفت: أم الكتاب ازخاص ماست

لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢٤١

سيمرغ كه نام يك وجودست واجب زبراء أو سجودست

ينسب إلى فضل الله الحروفي، فارسي ــ هـ ٢٠٧

اين هشت حرف نام آن شاه منست آن شاه كه أو مظهر الله منست

مجموع دويست وسي ويك بشمارس تا دريابي كه نام دلخواه منست

لنعمة ار الولي، فارسي ــ هـ ٢٥١

كر زباب مفردات أبي برون محو وثابت ميكند آنراكه خواست

علي الأعلى ــ هـ ٢١٢ (بينان)

وأن عليا بابها فاعرفنه وهذا كلام مفصح بالخلافة

لعامر بن عامر البصري ــ ١١٨

أهــل التصــوف قـــد مضـــوا　　صـــار التصـــوف مخـرقـــة
صـــار التصـــوف صيحـــة　　وتـــواجـــــداً ومطبـــقة

لعلي القناد ــ هـ ٦١

وليســت إذا عــددتهـــا بطــويلة　　يمــل بهــا الــراوي ولا بقصيــرة
ولكنهــا ث ثــم هـ تــم نظمهـــا　　بســيواس في ذال لتــاريخ هجــرة

لعامر البصري ــ ١١٦

فعقلك ســلطان واخبــاره القــوى　　لأعضـــائه والنــفس شــبه مدينــة

لعامر البصري ــ ١١٨ (بيتان)

ذكرت زمانا كان لي قبــل هبطتي　　فغاضت عبــرتي وزادت حســرتي

لمحمد كلازو ــ ١٢٣ ــ ١٢٤ (قطعة من ستة أبيات)

ظهرت لنـــا في صـــورة عيسوية　　ومن بعــده فـــي صـــورة أحمــدية
وقد آن أن تبدو لنـــا الآن ظـــاهرا　　بـــلا مريـــة فـــي صـــورة آدميـــة

لعامر البصري ــ ١٢١

فكثــرتــه مخفيــة تحــت وحــدة　　كمـــا أنا فــرد كثرتي تحت وحدتي

***

محا ممكنـــات الوهم منه بواجب　　حوى كثــرة توحيدهـــا بالضـــرورة

***

فاخـــرج في حـــالين حـــال تعيُّني　　وحـــال فنـــائي فيــك بالأحـــديـــة

لعامر البصري ــ ١١٩

ولا تــك جـــــدا للمـــدام مداومـــا　　فتصرع منك العقل أيـــة صـــرعـــة

لعامر البصري ــ ١٢٣

وأوضح بالتـــأويل ما كان مشـــكلا　　عـــلي بعلـــم نـــالـــه بالـــوصيـــــة

لعمر بن الفارض ــ ١٢٢

أنا الكوثر العــذب الــذي مــاء علمه	يبــل غليــل الجهــل مــن بشــريــة

لعامر البصري ــ ١٢٢

تجلى لي المحبــوب مــن كل وجهــة	فشــاهدته فـــي كــل معنى وصـــورة
وخــاطبني منـــي بكشـــــف ســـرائر	تعالت عــن الأغيــار لطفــا وجلــت

لعامر البصري ــ ١٢١

لئن رفض الجمهــور فرض حقوقهــا	فرفضى لذاك الــرفض فرضى وسنتي

لعامر البصري ــ ١٢٢

ولم كانت الأســباط من ولــد فــاطم	وأصحـــاب عيسى خمسة بعــد سبعة

لعامر البصري ــ ١٢٣

فقــال: أتدري من أنــا؟ قلت: أنت يا	منــادي، أنــا. وكنــت أنــت حقيقي

لعامر البصري ــ ١٢١ (قطعة من ثلاثة أبيات)

(قافية الحاء)

إذا شــئت أن تحيــــا حيــاة ســعيدة	وتستحسن الأقــوام منــك القبتمائحــا

لأحمد بن عبد الخالق.. بن الفرات ــ ١٨٢ (بيتان)

اظهر الجمــال بعد الأيــام الأربعيــن	مثــــل راح دبــت فيهــا الـــــروح

لعلي الأعلى ــ ٢٠٥

(قافية الدال)

كفت اكر نطق ازجهان بيرون شــود	عــلم من شـــايد كـــه ديكر كون شود

لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ١٥٨

صـــاحب تــأويــل جــون الله بـــود   رحــل هــركس لا جــرم بي راه بود
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ١٥٨

كـــان ف كــــه ذات أكبــــر آمــد   شـــــاهنشـــه روز محشـــــر آمـــــد
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ١٨٥

درهمـــــــه عمـــــــرم مـــــــرا   يــك دوســت در شـــــروان نبـــود
لفضل الله الحروفي، فارسي ــ هـ ١٧٩

يكي قطــرة ايم از محيــط وجــود   اكــر جنــد داريــم كشــف وشـــهود
لمحمد نوربخش فارسي ــ هـ ٣٠٤

ازمهر علي صبح ولايت كه دميدست   يا طـــالع مســـعود
از بروتو آن نور بأقطاب رسيدست   تا مظهر موعـــود
لمحمد نوربخش، فارسي ــ هـ ٣٠٥

زين آب رحيــق هــركــه نوشــيد   جـــــاويــد لبـــاس عمــر يوشـــــيد
لمحمد نوربخش، فارسي ــ هـ ٢٠٦

يـــا جمـــلة أنبيـــــا بســـــر بـــود   أيـــن نطـــق خـــداكه جهــر بنمـــود
أملي ألأعلى، فارسي ــ هـ ٢١١

أمـــا ومشـــعشعين بـــذات عــــــرق   صــــلا يقــــري العـــراق لـــه عمـــود
هـــويت لـــه الـــذي يهـــواه حتـــى   حـــــلا أعــــراضــــه لـــى والصـــدود
لمهيار الديلمي ــ هـ ٢٨٠

لقــد شـــاع عني حب ليـــلى وانني   كلفت بهـــا عشـــقا وهمـــت بها وجدا
للبرسي ــ ٢٥٠ (قطعة من أربعة أبيات)

وســـائل عـــن حب أهل البيت، هل   أقــــــر إعـــــلانـــاً بـــــه أم أجحــد
لأبي الفضل الحصكفي ــ هـ ٢٤٩ (قطعة من خمسة أبيات)

(قافية الراء)

أي شـــيعة تـــراجـــه بـــود آخـــــر   مرتـــد زجـــــه روشـــدي وكـــافـــر
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢١١

حـــــلاج كـــه رفــت برســر دار   از فضـــــل بيــافت جـــــاي ابـــراد
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢٠٤

من از قطرة كي كشته أم بي نفــور   خــدايــا رســانم بدريـــاي نـــــور
لمحمد نور بخش، فارسي ــ هـ ٣٠٤

أنا الـــداع للمهدي لا شـــك غيــره   أنا الصارم الضرغام والفارس الــذكر
لابن الوزير العلقمي ــ ٩٠ (قطعة من خمسة أبيات)

تمنـــى ابنتــــاي أن يعيش أبوهمـــا   وهـــل أنـــا إلاّ مـــن ربيعـــة ومضر
للبيد ــ هـ ٤٤ (قطعة من أربعة أبيات)

غيـــري عـــلى الســـلوان قــــادر   وســــــواي لـــلعشـــــاق غـــــــادر
لابن الفارض ــ ٦٩

أســـرار مقـــام قـــاب قـــوســـــين   الله ومحمــــــــد وعـــليـــــــدر
لاسماعيل الصفوي، فارسي ــ ٣٧٠ (قطعة من ثلاثة أبيات)

مـــا التـــــــذ لبـــس الصـــــوف   إلا مـــــــن تعمـــــم بـــالقتـــــــير
للشريف الرضى ــ ٦٨

أدركـــت مرتبـــة ما الـــوهم يدركها   وخضت من غمرات الحـــرب مهلكها
مـــولاي يـــا مالك الدنيا وتاركهـــا   أنت الســـفينة مـــن صدقـــا تمســـكها
نجا ومن حاد منها خاض في الشرر

تخميس شعر للبرسي من نظم السبعي ــ ٢٣٨

إذا احمر آفـــاق الســـماء وأعصفت   ريـــاح الشـــتاء واســـتهلت شهورها
ترى أن قـــدري لا تـــزال مكـــانها   ذي الفـــروة المقـــــرور أم يزورهـــا
للأعشى ــ هـ ٤٢

(قافية الزاي)

بنمــــود جمـــال بعـــد جـــل روز   آن راح بــــود روح افــــــروز
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢٣٤

(قافية السين)

الســـيف والخنجـــر ريحـــانــنا أفّ عـــلى النــرجـــس والآس

لعلاء الدين بن مليك ــ هـ ٣٦٧ (بيتان)

(قافية العين)

يا من يــرى مـــا في الضمير ويسمع أنــت المعــد لكـــل مـــا يتــوقـــع

(٧ أبيات) للسهيلي ٢٦٨ ــ ٢٦٩

شهب تشعشع في النــوائب ضـــوؤها كالشمـــس تنفــض رأســها للمطـــلع

للشريف الرضي ــ ٢٨٠

بنو أحمــد قــد فـــاز من يرتضيـــهم أئمـــــة حـــق للنجـــا يرتضيـــهم

وطـــوبى لمن في هـــديه يقتضيهـــم هــم القــوم، آثـــار للنــبوة فيهـــم

تلـــوح وآثـــار الـــزعامة تلمـــع

تخميس شعر للبرسي من نظم الشيخ هادي النحوي ــ ٢٣٨

منـــا جيب ظل الله في الأرض ظلهم وهــم معــدن للعــلم والفضـــل كلهــم

وفضلهم أحيـــا البـــرايـــا وبذلهـــم فلـــا فضـــل إلا حيـــن يذكـــر فضلهم

ولا عـــلم إلا علمهـــم حيـــن يرفـــع

تخميس شعر للبرسي من نظم أحمد بن الحسن النحوي ــ ٢٣٨

(قافية الفاء)

كـــه بيـــش خـــــود برتبـــت بـــــا يـــزيــــــدي يـــــــوف يـــــــوف

قـــاتـــــــل نفـــــس حســـــــيني بـــايزيـــدي يـــــوف يـــــوف

لعلي الأعلى؛ فارسي ــ هـ ٢٠٨

الفقـــر ســـر وعنـــك النفس تحجبـــه فارفـــع حجـــابك تجـــل ظلمـــة التلف

وفارق الجنس واقـــر النفس في نفس وغب عن الحس واجلب دمعة الاســـفا

لمحمد بن مكي ــ ١٣٥ ــ ١٣٦

وأدخــل إلى خــلوة الأذكــار مبتكرا وحــول كعبة عرفــان الصفــا فطف

لمحمد بن مكي ــ ١٣٩ (قطعة من ثلاثة أبيات)

(قافية القاف)

ره بــرد بنطــق كفت: أنــا الحــق شــد كشــته وشــد وجـــود مطــلق

لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢٠٤

من قبل خــلق الخــلق أنت رضيتني عبــدا ومــا أنــا عبــد ســوء آبــق

للبرسي ــ ٢٥٠ (قطعة من ثلاثة أبيات)

(قافية الكاف)

أنــت بالــذكر بيــن عيــني وقلبــي إن تدانيــت منـــك أو قــد نأتيـــك

للشريف الرضي ــ ٦٩ (بيتان)

لو كنــت تعــلم ما أقــول عــذرتني أو كنــت أجهــل ما تقــول عذلتكــا

لكـــن أهلــت مقـــالتي فعــذلتني وعــلمت أنــك جــاهــل فعــذرتكــا

للخليل بن أحمد الفراهيدي ــ ١٠١

(قافية اللام)

رجــب المحــدث عبـــد عبــدكــم والحـــافظ البــرســـي لــم يــزل

للبرسي ــ ٢٢٨

بــارهـــا كفتـــه أم بخـــلو دل (كــه) عــلي الله غيـــره بــاطــل

غير منسوب، فارسي ــ هـ ٣١٧

صبـــي من الصبيــان لا رأي عنــده ولا عنـــده حــد ولا هـــو يعقــل

غير منسوب ــ ٣٦٩

عيــني ابكــي بعبــرة وعـــويــل واندبــي ــ ان ندبت ــ آل الرســول

ســـتة كلهــم لصـــلــب عـــلي قــد أصيـــبوا وخمســـة لعقيـــل

لبنت لعقيل بن أبي طالب ــ هـ ٤٩

جنبــوهــم قــول الغــلاة وقــولــوا ما اســتطعتم في فضلهــم أن تقولــوا

فـــإذا عـــدت الســـماء مـــع الأر ض إلـــى فضـــلهم فـــذاك قـليـــل
غير منسوب ــ ٢٥٢

غيـــري عـــن الـــود الصريح يحـــول عمـــر الـــزمـــان، وغيـــرك المحـــلولُ
للشريف الرضي ــ ٦٩

فهم نصب عيني ظـــاهراً حيثما سروا وهـــم فـــي فـــؤادي باطنـــاً أينمـــا حلّـــوا
لابن الفارض ــ ٢٥٠ (بيتان)

ســـميته يحيـــى ليحيـــا فلـــم يـــكن إلـــى رد أمـــر الله فيـــه ســـبيل
ابن كناسة الأسدي ــ هـ ٣٤٩ (بيتان)

من لا ترى عينو ولا يرى البدر مقلتو ولا الصباح المشرق ايش ينفعـــوا قنـــديل
فأنت فـــي ذاذ اعتقـــادك تشـــرب على هذا الظمأ ماء البحار السعة و(لا) تبل غليل
للبرسي ــ هـ ٢٢٥

(قافية الميم)

حجـــت قـــاطـــع بغيـــر ايـــن كـــلام نيســـت غيـــر از ســـيف بتـــارو الســـلام
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ١٥٨

مـــن از جمـــلة خـــلائـــق بركنـــارم از آن روزي كـــــد ديـــــدم روي يـــارم
زكيـــش ومذهـــب وملـــت بكـــلي مبـــــرا كشـــــته أم دينـــي نـــــدارم
لمحمد نوربخش، فارسي ــ هـ ٣٠٥

ســـيدم از خـــدا جـــه معصـــوم است هـــرجـــه بيـــنم صـــــواب مـــــن بيـــنم
لنعمة الله الولي، فارسي ــ هـ ٢٢١

يـــك قطـــره زبحـــر ماســـت شـــبلي يـــك نقطـــة زحـــرف مـــاســـت أدهـــم
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢٥٧

اكـــــر هـــــادييـــم واكـــر مهـــدييم بجنـــب قـــــدم طفـــــلكي مهـــــدييـــم
لمحمد نوربخش، فارسي ــ هـ ٣٠٤

آنســــت نفســـي مـــن الكعبـــة نـــور مثـــل مـــا آنس موســـى نـــــار طـــــور
يـــوم غشـــى المـــلأ الأعـــلى سرور قـــــــرع الســـــمع نـــــــداء كنـــــدا

شاطي الوادي طوى من حرم

لاسماعيل الشيرازي ــ ٢٥٥ ــ ٢٥٦ (قطعة من ثلاث مخمسات)

إذا كنــت فــي نعمــة فــارعهــا فــان المعـــاصي تزيــل النعــم

ــ هـ ــ ٣٨

فــرضي ونفلي وحــديثي أنــتم وكــل كــلي منـــكم وعنـــكم

للبرسي ــ ٢٣٥، ٢٤٩

وأنتــم عنـــد الصـــلاة قبلتـــي إذا وقفــت نحـــوكــم ايمـــم

للبرسي ــ ٢٤٩ (قطعة من ست أبيات)

لــو كنــت تعــلم ما علم الورى طــرا لصــرت صديق كل العالم

لكن جهلت فقلت ان جميــع مــن يهوى خلاف هــواك ليس بعــالم

لأبي المؤيد العنتري ــ ١٠١

وإنمـــا كــان حـــداد الهيــم عــلي الحســين وعــلى إبراهيــم

(لابن المعتز) ــ هـ ٣٥

(قافية النون)

أديــن بديــن الحــب اني توجهت ركائبه، فالحــب دينــي وإيمــاني

لابن عربي ــ ١٠١، ٣٠٤

لــي فــي محبته شــهود أربــع وشـــهود كــل قضيــة اثنــان:

خفقــان قلبي واضطراب جوانحي وشــحوب لوني واعتقــال لساني

ينسب إلى ابن المطهر الحلي ــ ١٠٢

أنــا القــرآن والســبع والمثــاني وروح الــروح لا روح الأوانـــي

لابن عربي ــ ٢٠٦

الــرأي قبــل شــجاعة الشجعان هــو أول وهــي المحــل الثــاني

للمتنبي ــ ١٤٨

علي موسايه كــو ستردي عصاني علي ايندر دي كوكــدن مصطفاني

لاسماعيل الصفوي، تركي ــ ٣٧٠

أجريت جمــر الــدمع من أجفاني حزنــا على الشــقراء والميــدان

للغزولي ــ ١٤٥ ــ ١٤٧ (قصيدة الغولي)

ابنــي أميـــة، أيــن عيــن وليدكــم والمغــل تفتــل فــي ذرى الأركـــان
المغزولي ــ هـ ١٤٦
يــا رب فعــل الــذنب أصــل بلائنا فاصفــح وجـــد للــذنب والغفــران
للغزولي ــ هـ ١٤٧
فهــم عتــرة قــد فــوض الله أمــره إليهم فلا ترتــاب في غيرهم فمن (؟)
أئمـــة حـــق أوجــب الله حبــها وطـــاعتهم فــرض بها الخلق يمتحن
للبرسي ــ ٢٤٥
كــر زبـــاب مفــردات آيـــي برون ڤ (فضل) حق بيني كه جوشدر هنمون
لعلي الأعلى، فارسي، هـ ٢١٢
هركه بارجعــت نشــد قــائل يقيــن «ليس مني» كفتش ان هــادي ديــن
لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢٠٩
الأوليــاء تمتعــوا بــك فــي الدجى بتجهـــــد وتخشـــــع وحنيـــن
لمحمد بن مكي ــ ١٣٦ (قطعة من ثلاثة أبيات)
إن شئت تكشف سرّ الجفر، يا سؤالي من عــلم جفــر وصـــيّ والد الحسن
(للباجربقي القلندري) ــ ١٨١ قطعة من خمسة أبيات
ومــا الــذي أنكــر مــن تســويدنــا ومـــن عــليه لـــجّ فــي تفنيدنــا
ابن المعتز ــ هـ ٣٥

(قافية الهاء)

مشــعشع الخــد كــم دبت عقــاربه بوجنتــيه وكــم ســـابت أفــاعيــه
قد أوقــد النـــار في قلبي وحــل بــه ان المشــعشــع نـــار ليس تــؤذيــه
لجعفر الحلي ــ هـ ٢٨٠
وابــن المطهــر لم تطهــر خــلائقه داع إلى الــرفض غـــال في تعصبه
تقي الدين السبكي ــ هـ ١٠١ (قطعة من ستة أبيات)
كــم بيــن مــن شــكّ فــي خــلافته وبيــن مـــن قيـــل: إنـــه الله
لمجهول ــ ١٣١

(قافية الياء)

لقـــد أظهـــرت يـــا حـــافــ ــظ ســـــرا كـــان مخفيـــا

للبرسي ــ ٢٢٧ (قطعة من أربعة أبيات)

از قـــول امـــام جـــه ديـدي اي ديـوكـــه اينجنـــين رميـــدي

لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ٢١١

مخفي كند مشـاعل خركاه نيـل فـام ار عكس نـور مشـعشـعه شمع خاوري

شمشير تـا بنـاك فلكرا دهـد فروغ جـون آفتـاب تيـغ جهانتـاب حيـدري

محمد بن حسام، فارسي ــ هـ ٢٨٠

كثـــرة لا تتنـــاهـــى عــــددا قــد طـوتهـا وحـــدة الـواحد طــي

غير منسوب ــ ١١١

مــذهــب جـــامــع أز خـدا دارم ايــن هـدايـت مـــرا بـــود أزلـــي

لنعمة الله الولي، فارسي ــ هـ ٢٢١

لا ســـيــف إلا ذو الفـــقـا ر ولا فتــــى إلا عــــلي

رجز غير منسوب، وربما كان نثرا، ــ ٦٨

نعمــة الله مــاســت بيـــروني يــا دكـــار محمـــد أســـت وعــلي

لنعمة الله الولي، فارسي ــ هـ ٢٢١

رافضـــي كيســت؟ دشــمن بوبــكر خـــارجي كيسـت؟ دشـــمنان عـــلي

لنعمة الله الولي، فارسي ــ هـ ٢٢٠ (قطعة من ثلاثة أبيات)

أوليـــن آمـد حســين اخـــر عـلي ب كهيــن از مهتـــر آمــــد كــامـــلي

لعلي الأعلى، فارسي ــ هـ ١٥٥

فهرس